



سلسلہ کتب اسلامیہ علامہ شبیر عثمانی

(بی۔ اے کے لئے)
علم اخلاق
یعنی

ST 01

Ro

جان ایس نیکنی کی "مینول آف تھیکس" کا اردو ترجمہ

از

مولوی عباسی صاحب ندوی

پروفیسر فلسفہ کلیئہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۴۱ھ ۱۳۳۲ھ ۱۹۲۳ء

دارالحدیث جامعہ عثمانیہ کراچی

ع. 118 1



Handwritten signature or initials.

یہ کتاب یونیورسٹی ٹیوٹوریل پریس لمیٹڈ لندن کی اجازت سے
جس کو حقوق کافی رائٹ حاصل ہیں
طبع کی گئی ہے۔

دیباچہ مترجم

دسی کتابیں (ٹکٹ کس) جیسے کہ میکنزی صاحب کی مینول آف تھیکس (علم اخلاق) ہے ان کا صحیح معنی میں ترجمہ دراصل ایک ناگن گوشش ہے۔

بات یہ ہے کہ جس زبان میں جو کتاب لکھی جاتی ہے مصنف قدرتی طور پر اسی کے ادب و روایات، تاریخ اور مثال سے کام لیتا ہے جن کا ترجمہ دوسری زبان میں نامانوس اور کبھی کبھی مہل ہو جاتا ہے۔ مثلاً میکنزی صاحب کی کتاب تمام تر انگریزی شاعری، تاریخ و ادب اور انجیل و تورات کے اقتباسات سے پُر ہے جن کی جگہ پر اردو میں زیادہ تر خود ادبیات اردو اور ہندو اور مسلمانوں کی تاریخی و مذہبی کتب و روایات کے حوالے کہیں زیادہ مفید و مانوس ثابت ہوتے۔

لیکن "جامعہ عثمانیہ" کے بعض مصلح کے لئے سر دست اس قسم کے تصرفات مناسب نہیں خیال کئے جاتے۔ لہذا اسکے "شعبہ تالیف و ترجمہ" کی مرضی کے مطابق مترجم ہدائے تابہ امکان خالص ترجمہ ہی کے اصول کو ملحوظ رکھا ہے تاہم جا بجا کچھ نہ کچھ تصرف پر مجبور ہونا پڑا ہے جس کی نوعیت یہ ہے کہ:-
(۱) کہیں کہیں ایک آدھ جملہ کا حذف و اضافہ ہے اور کہیں تو اس سے کام لیا گیا ہے۔

(۲) انگریزی شاعری کے اقتباسات نسبت زیادہ حذف کئے گئے ہیں۔

(۳) بعض جگہ حاشیہ (فٹ نوٹ) پر توضیح مطلب کے لئے ایسی مثالیں بڑھا دی گئی ہیں جو اردو میں زیادہ مانوس ثابت ہوں گی۔

(۴) مصنف نے انگریزی کے علاوہ جرمن و فرینچ زبان (جن سے یورپ کے اساتذہ علی العموم واقف ہوتے ہیں) کی کتابوں کے بکثرت حوالے دئے تھے جو ہمارے لئے بیکار تھے اس لئے نکال دئے گئے ہیں۔

بہر کیف ایک ناگن گوشش جس مکن حد تک عہدہ برائی ہو سکی ہے وہ ناظرین کے سامنے ہے اگرچہ اہل جامعہ کو اس ترجمہ سے پوری تسفی ہے۔ لیکن خود مترجم کو اپنی عدم تسفی کا اعتراف ہے۔ اور کتاب ہذا کی تدبیریں جن صاحب سے منتقل ہو، ان سے التجا ہے کہ اصل کتاب کو ضرور سامنے رکھیں جس ترجمہ سے فہم مطلب میں بعض مقامات پر یقیناً دشواری ہوگی۔ نیز مکن ہے کہ کہیں خود مترجم کو غلط فہمی ہوئی ہو، اس کی بھی تصحیح ہو جائے گی۔

طلبہ و اساتذہ کی مہولت کیلئے اخیر میں ایک فرہنگ مصطلحات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ "مترجم"

فہرست مضامین

مقدمہ

باب۔ اخلاقیات کا موضوع

- ۱۔ تعریف: نصب العین کردار کا علم۔ ۲۔ ماہیت اخلاقیات، یہ معیاری علم ہے۔
- ۳۔ اخلاقیات علمی علم نہیں ہے۔ ۴۔ اخلاقیات کوئی فن نہیں ہے۔ ۵۔ کیا کردار کوئی فن ہو سکتا ہے؟ (۱) نیکی کا وجود صرف فعلیت میں ہے (۲) اصلی نیکی ارادہ ہے۔
- ۶۔ کیا کوئی علم علم کردار ہے۔ ۷۔ خلاصہ ۱۶ تا ۱۷
- تعلیق: جزئی اور معیاری علوم ۱۷ تا ۱۸

باب۔ اخلاقیات کا دوسرے علوم سے تعلق

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ طبعیات اور اخلاقیات۔ ۳۔ علم الحیات اور اخلاقیات۔ ۴۔ نفسیات اور اخلاقیات۔ ۵۔ منطق، جمالیات، اور اخلاقیات۔ ۶۔ مابعد الطبعیات اور اخلاقیات۔ ۷۔ اخلاقیات اور فلسفہ سیاست۔ ۸۔ اخلاقیات اور اقتصادیات۔ ۹۔ اخلاقیات اور تعلیمات۔ ۱۰۔ خاتمہ بحث ۲۹ تا ۳۰

باب۔ نفسیات بحث

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ اخلاقیات کے نفسیاتی پہلو۔ ۳۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلو۔ ۴۔ نظریات متعلق معیار مطلق۔ ۵۔ عملی حیات اخلاق۔ ۶۔ اس کتاب کا خاکہ ۳۱ تا ۳۲

کتاب اول

جس میں خصوصیت کے ساتھ نفسیاتی پہلوؤں پر بحث ہے۔

باب۔ خواہش اور ارادہ

- ۱۔ حکم اخلاق کی حقیقت - ۲۔ محل حکم - ۳۔ اچھا ارادہ - ۴۔ فعل اور فاعل پر حکم -
 ۵۔ اخلاقی حکم کا تعلق محرک سے ہے یا نیت سے ۶۔ ۷۔ اخلاقی حکم ایک حد تک
 محرکات سے تعلق رکھتا ہے - ۸۔ لیکن اصل میں یہ حکم سیرت پر ہوتا ہے -
 ۹۔ اخلاقی حکم کا منشا - ۱۰۔ اخلاق شناس - ۱۱۔ بے تعلق تماثلی - ۱۲۔ نصب العین
 نفس وانا - ۱۳۔ تعلیق بضمیر -

کتاب دوم

نظریات متعلق معیار اخلاق

باب - افکار اخلاقیات کا نشو و نما

- ۱۔ یونان میں اخلاقیات کی ابتدا - ۲۔ سوفسطائیہ - ۳۔ سقراط - ۴۔ اخلاقیات
 کے ابتدائی مذاہب - ۵۔ فلاطون - اور ارسطو - ۶۔ اخلاقیات تروین وسطی -
 ۷۔ دور جدید کے مذاہب اخلاقیات -

باب - مختلف نظریات اخلاق

- ۱۔ تمہید - ۲۔ عقل اور جذبات - ۳۔ خیر اور صائب - ۴۔ فرض، مسرت،
 اور کمال - ۵۔ مختلف نظریات -

باب - معیار قانون کی صورت میں

- فصل اول: قانون اخلاق کا عام خیال - ۱۔ تمہید - ۲۔ اخلاقیات میں قانون کے
 معنی - ۳۔ ”ہے“، ”ہونا چاہیے“، ”اوپر ہونا چاہیے“ کا - ۴۔ حکم اخلاقی - فصل دوم:
 قانون اخلاق کے بارے میں مختلف خیالات - ۵۔ قبیلہ کا قانون - ۶۔ خدا کا قانون
 ۷۔ فطرت کا قانون - ۸۔ حاسہ اخلاق - ۹۔ ضمیر کا قانون - ۱۰۔ وجدانیت - ۱۱۔ عقل کا
 قانون - ۱۲۔ فصل سوم: کینٹ کا نظریہ، کینٹ کا خیال عقل اخلاق کی نسبت -
 ۱۳۔ کینٹ کے نظریہ کی تنقید (۱) صورت - ۱۴۔ (۲) تشدد - ۱۵۔ کینٹ کے
 اصول کی اصلی اہمیت -

- تعلیق کینٹ -

باب ۱۔ معیار بصورت مسرت

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ اعلیٰ اور ادنیٰ عوالم۔ ۳۔ خواہش کی تشفی۔ ۴۔ اصناف لذتیت۔
- ۵۔ اخلاقیاتی لذتیت۔ ۶۔ کیت لذت۔ ۷۔ ایغوی لذتیت۔ ۸۔ عمومی لذتیت۔
- ۹۔ لذتیت کی عام تنقید۔ (الف) لذت اور قیمت (ب) کیفیت لذت (ج) اقسام لذت (د) لذت کا لذت کی شے سے عدم انفکاک۔ (ہ) کیا لذتوں کی میزان لگائی جاسکتی ہے؟ (و) مادہ بلا صورت۔ ۱۰۔ مسرت کا ذات سے تعلق۔ ۱۱۔
- تحقیق ذات (نفس) بہ حیثیت غایت۔ ۱۹۹ تا ۲۰۶
- تعلیق لذت کے متعلق حال کے لوگوں کے خیالات۔ ۲۰۶ تا ۲۰۸

باب ۲۔ معیار بصورت کمال

- ۱۔ ارتقا کا استعمال اخلاق میں۔ ۲۔ ترقی حیات۔ ۳۔ اعلیٰ اور ادنیٰ مراتب ترقی۔
- ۴۔ توجیہ بابتدا۔ ۵۔ ہر برٹ اسپنسر کا نظریہ اخلاقیات۔ ۶۔ اسپنسر کے نظریہ کی تنقید۔ ۷۔ دیگر فائلین ارتقا کے خیالات۔ ۸۔ اخلاقیات میں انتخاب طبعی۔
- ۹۔ ضرورت غایت۔ ۱۰۔ توجیہ بالغایت۔ ۱۱۔ گرین کا نظریہ اخلاقیات۔ ۱۲۔
- حقیقی نفس۔ ۱۳۔ توافق نفس کے حقیقی معنی۔ ۱۴۔ مسرت کے حقیقی معنی۔ ۱۹۹ تا ۲۰۶
- تعلیق: نظریات ارتقا۔ ۲۰۶ تا ۲۰۸

باب ۳۔ معیار کی مزید تحدید

- ۱۔ خاص خاص نظریات کا حاصل۔ ۲۔ قیمت کا تخمینہ۔ ۳۔ خیر کے معنی۔ ۴۔ خیر برتر۔
- ۵۔ خیر کامل اور خیر اخلاقی۔ ۶۔ خیر اور صائب۔ ۷۔ صائب شخصی و صائب واقعی۔
- ۸۔ کیا شخصی صائب ہمیشہ واقعی صائب ہوتا ہے؟ ۹۔ کیا تمام اخلاقیات شخصی طور پر صائب ہوتے ہیں؟ ۱۰۔ کیا تمام اخلاقیات واقعی طور پر صائب ہوتے ہیں؟ ۱۱۔ مادہ اور خیر و شر۔
- ۱۲۔ حاصل۔ ۱۳۔ عملی اخلاقیات۔ ۲۰۶ تا ۲۰۸

باب ۴۔ معیار اخلاق کا اقتدار

- ۱۔ اقتدار کی عام بحث۔ ۲۔ اقتدار کے مختلف اصناف۔ ۳۔ اقتدار اخلاق کے مختلف
- نظریات۔ ۴۔ اقتدار قانون۔ ۵۔ تکالیف اخلاقیہ۔ ۶۔ اقتدار ضمیر۔ ۷۔ اقتدار عقل۔
- ۸۔ اقتدار اخلاق کی اطلاقیت۔ ۲۰۸ تا ۲۰۹

باب - نظریہ اخلاق کا عمل سے تعلق

- ۱۔ مختلف خیالات - ۲۔ مختلف خیالات کا تعلق اخلاق کے مختلف نظریات سے -
 ۳۔ نظریہ وجدانیت - ۴۔ نظریہ افادیت - ۵۔ نظریہ ارتقاءیت - ۶۔ نظریہ تصویریت -
 ۷۔ خلاصہ بحث - ۸۔ منطق اور اخلاقیات میں موازنہ - ۹۔ اخلاقیات عملی کی بحث ۲۶۶ تا ۲۶۷

کتاب سوم

حیات اخلاق

باب - وحدت اجتماعی

- ۱۔ نفس اجتماعی - ۲۔ جماعت ایک وحدت ہے - ۳۔ انسانیت اور انوائت -
 ۴۔ آپس کی تطبیق - ۵۔ تکمیل نفس بذریعہ ایثار نفس - ۶۔ اخلاقیات بحیثیت سیاسیات
 کے ایک جز کے - ۷۔ فلاطون کا خیال - ۸۔ ارسطو کا خیال - ۹۔ ہم وطنی - ۱۰۔ ایسی اخلاق -
 ۱۱۔ عالم اجتماعی - ۱۲۔ جماعت ایک عضوی وجود ہے - ۱۳۔ عالم اجتماعی کیوں مرجع ہے -
 ۱۴۔ ضمیر کا تعلق وحدت اجتماعی سے ۲۶۷ تا ۲۸۰

باب - شعائر اخلاق

- ۱۔ حکم اجتماعی - ۲۔ عدالت - ۳۔ قانون اور رائے عامہ - ۴۔ حقوق و فرائض -
 ۵۔ حقوق الناس - (الف) زندگی - (ب) آزادی - (ج) ملکیت - (د) معاہدہ - (ه) معاہدہ دوسرا
 تعلیم - ۶۔ حقوق و فرائض کا اجتماعی مدعا - ۷۔ شعائر اجتماعیہ - (الف) خاندان - (ب) سب
 کار و بار درج، جماعت عمرانی (د) مذہب دوسرا، حکومت دوسرا، دوستی - ۸۔ اجتماعی ترقی -
 ۹۔ انفرادیت اور اشتراکیت - ۱۰۔ ۲۸۱ تا ۲۹۷
 تعلیق :- عدالت - ۲۹۷ تا ۳۰۳

باب - فرائض

- ۱۔ قوانین اخلاق کی باہریت - ۲۔ احترام حیات - ۳۔ احترام آزادی - ۴۔ احترام سیرت -
 ۵۔ احترام ملکیت - ۶۔ احترام نظام اجتماعی - ۷۔ احترام صداقت - ۸۔ احترام ترقی - ۹۔
 کائناتیت - ۱۰۔ قانون برتہ - ۱۱۔ رسمی قواعد - ۱۲۔ فرائض نامہ و ناقصہ - ۱۳۔ فرائض منصبی ۳۰۵ تا ۳۱۵
 تعلیق :- قواعد کفریہ - ۳۱۵ تا ۳۱۷

باب ۴ - فضائل

- ۱۔ فضائل کا تعلق احکام سے۔ ۲۔ فضائل کا انحصار احوال جماعت پر۔ ۳۔ روایات قوی۔
 ۴۔ فضائل باعتبار وظائف اجتماعیہ۔ ۵۔ ماہیت فضائل۔ ۶۔ اہمات فضائل۔ ۷۔ سیرت
 کی تعلیم و تربیت۔ ۸۔ قیاس اخلاقی۔ ۹۔ ۳۱۹ تا ۳۲۵
 تعلیق۔ ۱۰۔ تقسیم فضائل۔ ۱۱۔ ۳۲۵ تا ۳۳۵

باب ۵ - حیات انفرادی

- ۱۔ انفرادیت اعلیٰ۔ ۲۔ تبدیل مذہب۔ ۳۔ دیانت داری۔ ۴۔ محاسبہ نفس۔ ۵۔
 مطالعہ نصب العین۔ ۶۔ بہمانیت۔ ۷۔ نفوس جمیلہ۔ ۸۔ ریاضت۔ ۹۔ حیات تفکری۔
 ۱۰۔ باطن کا تعلق ظاہر سے۔ ۱۱۔ نیکو کار اور دنیا۔ ۱۲۔ مصلح اخلاق۔ ۱۳۔ ۳۳۵ تا ۳۴۵

باب ۶ - امراض اخلاق

- ۱۔ اخلاقی شر۔ ۲۔ ردائل۔ ۳۔ گناہ یا معصیت۔ ۴۔ جرم۔ ۵۔ سزا۔ ۶۔ نظریات سزا۔ ۷۔ ذریعہ
 ۸۔ ندامت۔ ۹۔ اصلاح۔ ۱۰۔ عفو۔ ۱۱۔ فساد جماعت۔ ۱۲۔ ۳۴۵ تا ۳۴۹

باب ۷ - اخلاقی ترقی

- ۱۔ ارتقاء اجتماعی۔ ۲۔ عالم اخلاق۔ ۳۔ ہمارے عالم کا باطنی تناقض۔ ۴۔ یکجہلی کا
 احساس۔ ۵۔ روحانی زندگی کی گہرائی۔ ۶۔ نئے واجبات۔ ۷۔ اخلاقی تغیر و ارتقاء
 ۸۔ نصب العین عالم۔ ۹۔ ۳۴۹ تا ۳۵۹

آخری باب - اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ نصب العین۔ ۳۔ اخلاق اور مذہب۔ ۴۔ مذہب کا تعلق صنعت
 سے۔ ۵۔ مذہب کی ضرورت۔ ۶۔ زندگی کی ناکامی۔ ۷۔ جماعت کی ناکامی۔ ۸۔
 صنعت کی ناکامی۔ ۹۔ نامحدود کی طلب۔ ۱۰۔ دو نامحدود۔ ۱۱۔ پہلا مذہب۔ ۱۲۔
 دوسرا مذہب۔ ۱۳۔ تیسرا مذہب۔ ۱۴۔ مذہب اور توہم۔ ۱۵۔ مذہب کے حقیقی
 معنی۔ ۱۶۔ مابعد الطبیعیات کے انتہائی سوالات۔ ۱۷۔ ۳۵۹ تا ۳۶۹

ضمیمہ

- تعلیق۔ ۱۔ ادبیات اخلاق۔ ۲۔ ۳۶۹ تا ۳۷۹
 فرہنگ اصطلاحات۔ ۳۔ ۳۷۹ تا ۳۸۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ

باب اول

اخلاقیات کا موضوع

۱۔ تعریف :-
نصب العین کردار کا علم

اخلاقیات نام ہے علم کردار کا، یہ انسان کے افعال سے بہ لحاظ خطا و صواب اور خیر و شر کے بحث کرتا ہے۔ انگریزی میں اس علم کا نام "ایٹھکس" ہے۔ یہ یونانی الاصل لفظ ہے جس کے معنی سیرت، عادت یا خصلت کے ہیں۔ اسی طرح "مارل فلاسفی" جو ایٹھکس کے ہم معنی ہے اس میں لفظ "مارل" لاطینی کے جس لفظ سے مشتق ہے، اُس کے معنی بھی عادت یا خصائل ہی کے ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقیات (ایٹھکس)، لوگوں کے عادات و خصائل یا یہ الفاظ دیگر ان کی سیرت و اصول عمل سے بحث کرتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ ان اصول کی خطا و صواب اور ان خصائل کے خیر و شر ہونے کی بنیاد کس چیز پر ہے۔ "صواب" اور "خیر" کے الفاظ ذرا تشبیح طلب ہیں۔

(الف صائب)

"صائب" کے مقابل کا انگریزی لفظ (رائٹ)، جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اُس کے معنی "مستقیم" یا "قاعدے کے مطابق" کے ہیں۔ اسی طرح یونانی لفظ جو اُس کی جگہ پر مستعمل ہے اُس کے اصل معنی بھی "قاعدے کے مطابق" ہی ہوتے۔ کہ ہیں۔ لہذا کردار صائب سے مراد وہ کردار ہے جو قاعدے

لہ اقتصادیات وغیرہ کی طرح ایٹھکس کے لئے اردو میں اخلاقیات کی اصطلاح چل گئی ہے یہ عربی کے جس لفظ سے مشتق ہے معنی نفاق، اُس کے معنی بھی قریباً عادت و خصلت ہی کے ہیں۔

کے مطابق "ہو۔ اور قواعد کا تعلق کسی نہ کسی ایسی غرض و غایت سے ہوتا ہے جس کا ایسے حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔" "خیر" کا لفظ اسی بات کو ظاہر کرتا ہے۔

(ب) خیر کے لئے انگریزی میں "گڈ" کا لفظ ہے، یہ جرمن زبان کے "ب" خیر جس لفظ "گٹ" سے تعلق رکھتا ہے، وہ بھی یونانی ہی اصل کا ہے۔

جو شے کسی مقصد کے لئے کارآمد ہوتی ہے وہ عام طور پر "گڈ" یعنی اچھی یا خیر کہی جاتی ہے۔ مثلاً فلاں دوا فلاں مرض کے لئے اچھی ہے۔ اسی طرح جب ہم کسی کردار کو اچھا کہتے ہیں تو مراد یہ ہوتی ہے کہ ہمارے پیش نظر مقصد کے لئے وہ مفید ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ "خیر" صرف وسیلہ مقصد کے لئے نہیں بلکہ نفس مقصد کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، بلکہ شاید اس معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے، مثلاً خیر برتر یعنی اعلیٰ الفضائل سے مراد مقصد اعلیٰ ہوتا ہے۔

لہذا جب کہا جاتا ہے کہ علم الاخلاق کا تعلق انسانی عمل و کردار کے صائب یا خیر ہونے سے ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ علم کردار پر کسی پیش نظر مقصد کے لئے مفید ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور ان قواعد سے تعلق رکھتا ہے جن کی تنہائی میں ہمارا کردار اس مقصد تک پہنچا سکتا ہے۔ اب جب ہم کو اپنے افعال پر اس حیثیت سے نظر ڈالنا ہے کہ وہ کسی مقصد کے لئے کارآمد ہیں، اور ان قواعد سے بحث کرنی ہے جن سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ پہلے خود اس مقصد کی حقیقت کچھ سمجھنی ہوگی۔ ہمارے افعال کو جن مقاصد سے تعلق ہو سکتا ہے، وہ بیکار ہیں، مکان بنانا، کتاب لکھنا، امتحان پاس کرنا اور اسی طرح کی سیکڑوں چیزیں ہیں۔ لیکن اخلاقیات میں چونکہ کسی خاص قسم کے کردار سے بحث نہیں ہوتی بلکہ یہ عام کردار کے علم کا نام ہے اس لئے اس کا موضوع یہ خاص خاص مقاصد نہیں ہیں، بلکہ وہ اعلیٰ یا انتہائی مقصد، جسکے تابع ہماری ساری زندگی ہوتی ہے۔ اسی مقصد کا نام علی العموم اعلیٰ الفضائل یا خیر برتر رکھا جاتا ہے۔

Elements of Ethics.

کے "ڈیٹا آف ایٹھکس" (بیان اخلاقیات) باب ۲۔

اس بیان کو ختم نہ سمجھنا چاہئے کسی حد تک توفیل ہی کی فصلوں سے اس کی ترمیم ہو جائیگی۔

"عناصر اخلاقیات" صفحہ ۶۔ پیراپنسر

باب

اس بنا پر سب سے پہلا سوال پیدا ہو گا کہ کیا انسانی زندگی کا کوئی ایک ہی انتہائی مقصد قرار دیا جاسکتا ہے۔ لوگ مختلف مقاصد رکھتے ہیں۔ کوئی دولت چاہتا ہے، کوئی آزادی کا خواہشمند ہے، کوئی غلبہ و قوت و معوذتہ ہے، کوئی شہرہ کا حریص ہے، کوئی علم کا خواہاں ہے، کوئی عشق پر جان دیتا ہے، اور کوئی ایسا ہوتا ہے کہ دوسری فکری خدمت و محبت ہی کو سب سے بڑا کارخیز سمجھتا ہے، پھر بعض لوگ اشتعال پسند ہوتے ہیں، بعض امن و سکون کے شیدائی، بعض آدمی کا علم و فن اجتماعی و سیاسی مختلف قسم کی بہت سی دلچسپیوں کو اپنی زندگی کا محور بنا لیتے ہیں، بعض ان سب کو فضول جانتے ہیں اور کبھی تو اس درجہ ان چیزوں سے بیزار ہو جاتے ہیں کہ سب سے بہتر چیز موت کے آرام و سکون کو یقین کرنے لگتے ہیں، ایک گروہ ایسا بھی ہے، جو اپنی اعلیٰ سے اعلیٰ امیدوں کا جمع موت کے بعد ایک زندگی کو قرار دیتا ہے، جس کو وہ اس دنیا سے بہتر خیال کرتا ہے۔ لیکن ذرا سے غور کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بہت سے مقاصد ایسے ہیں جو آخری و انتہائی مقصد نہیں ہو سکتے، مثلاً جو لوگ دولت، طاقت یا آزادی کی آرزو رکھتے ہیں، ان سے اگر سوال کیا جائے تو اپنی ان خواہشوں کی وجہ ان فوائد کو بیان کریں گے جو ان سے حاصل ہوتے ہیں۔ جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ ان چیزوں کو انتہائی مقصد نہیں سمجھتے بلکہ کسی اور مقصد کی خاطر ان کی خواہش رکھتے ہیں۔ تاہم انسانی زندگی کا کوئی ایک ہی مقصد فرض کرنے کے لئے اتنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا سوال ہے جس پر کو آگے چل کر مستقل بحث کرنی پڑے گی۔ یہاں جس بات کا ماننا ضروری ہے وہ صرف اتنی ہے کہ انسان کی زندگی کا کوئی نہ کوئی نصب العین، یعنی ایسا معیار حکم ہے جس کی بنیاد پر ہم اُس کے ایک کردار پر دوسرے سے بہتر ہونے کا حکم لگا سکتے ہیں۔ اس نصب العین یا معیار کی حقیقت کیا ہے، آیا اُس کو صرف کسی ایک ہی انتہائی مقصد سے تعلق ہے

لے ماں کو اپنے بچوں کی محبت میں کیسا مزہ ملتا ہے۔ بعض اوقات پرورش کی خاطر وہ اپنے بچے کو دوسرے کے سپرد کر دیتی ہے، اور صرف اس لیے محبت کرتی رہتی ہے کہ کتنا بچہ جانتی ہے کہ کسی معاوضہ کی خواہاں نہیں ہوتی۔
 ۴۔ مثلاً ٹیگس پر اپنے ایک سانپ میں کتنا ہے کہ "ان سب چیزوں سے تنگ کر اب میں سکون موت کا آرزو مند ہوں،" دیا بقول ذوق۔ اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائینگے ہم،

ایکسی مجموعہ قوانین سے جو کسی اولوالی الامر کی طرف سے ہم پر عائد کر دیا گیا ہے، یا کسی انسانی زندگی کے اسوہ عمل سے، جس کو ہم کسی نہ کسی طرح اپنے اتباع کا مرجع بنا لے سکتے ہیں، یا اور جو طریقہ اس نصب العین کے تعین کا ممکن ہو، اُس کے سلوم کرنے کی کوشش کتاب کے آئندہ باب میں ہوگی۔ سیر دست اخلاقیات کی یہ تعریف کافی ہے، کہ یہ انسانی زندگی کے نصب العین کے علم کا نام ہے۔

۲۔ ماہیت اخلاقیات | یہ ایک معیاری علم ہے۔ نفس یہ واقعہ کہ اخلاقیات کا تعلق مقصد، نصب العین، یا معیار سے ہے، اُس کو بہت سے علموں سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اکثر علوم کا تعلق تجربہ کے خاص خاص یکساں یا ہرگز واقعات سے ہوتا ہے، یعنی ان میں صرف یہ بحث ہوتی ہے کہ خاص خاص قسم کی چیزیں مثلاً چٹان، نباتات یا حیوانات وغیرہ، کس طرح موجود ہیں، یا فلاں فلاں قسم کے واقعات مثلاً آواز یا برق وغیرہ، کس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ان علوم کو کسی ایسے مقصد یا نصب العین کے حصول سے براہ راست مطلق علاقہ نہیں ہوتا، جبہ ان واقعات کے کسی حکم کی بنیاد ہو۔ یہ اور بات ہے کہ جو معلومات ان سے حاصل ہو جاتے ہیں، اُن سے باواسطہ کوئی مقصد بھی نکل آئے۔ مثلاً چٹانوں کا علم تعمیرات میں، یا سرنگوں کے غرق کرنے کے مقصد میں کام آسکتا ہے۔ اسی طرح علم البرق بھی عمارات کی حفاظت یا برقی پیام رسانی میں کارآمد ہو سکتا ہے۔ لیکن ان ضمنی فوائد سے ان علوم کی نفس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کہکشاں کا علم بھی اُسی طرح ہیئت کاغزو ہے، جس طرح نظام شمسی کا علم، گو آخر الذکر سے جہاز رانی کے فن میں کام لیا جاسکتا ہے اور اول الذکر سے براہ راست کوئی عملی فائدہ نہیں پہنچتا۔ غرض اس حیثیت سے کہ اخلاقیات کو براہ راست مقصد یا نصب العین سے تعلق ہوتا ہے، وہ علوم طبیعہ سے ایک بالکل ممتاز و جدا گانہ علم ہے۔

۱۔ علم الاخلاق کی عام حقیقت و نوعیت جاننے کے لئے، سبجوک کی "تاریخ اخلاقیات"، دہرٹری آف ایٹھکس، پرنسپل آف ایٹھکس کی "معارف اخلاقیات" مکتبہ آف سٹورکس، "اصول اخلاق" Principia Ethics. باب اول اور سبجوک کی "مناہج اخلاقیات"، دہرٹری آف ایٹھکس، کتاب اول باب اول دیکھنا چاہئے۔

باب

لیکن اس قسم کا علم تنہا ایک اخلاقیات ہی نہیں ہے۔ بلکہ پورا ایک مجموعہ اسی نوعیت کے علوم کا موجود ہے۔ جنکو علی العموم معیاری علوم کہا جاتا ہے، یعنی وہ علوم جو قواعد یا قوانین وضع کرتے ہیں، یا زیادہ صحیح طور سے یوں کہو، کہ جو کسی معیار یا نصب العین کو معین کرتے ہیں، جس کے لئے قواعد و قوانین بنائے جاتے ہیں۔ علم طب (یعنی حفظانِ صحت) جس میں صحت و مرض کے فرق اور ان قواعد سے بحث ہوتی ہے جو حصول صحت، ازالہ مرض، یا بیماری سے بچنے میں کام دیتے ہیں؛ علم تعمیر، جس میں مختلف طرح کی عمارتوں اور ان قاعدوں سے بحث کی جاتی ہے، جو اندازہ آرام و بخشش، اور خوبصورت مکانات بنانے میں ملحوظ رکھنے پڑتے ہیں؛ علم جہاز رانی جس میں جہاز چلانے کے اصول و مقاصد سے بحث ہوتی ہے، علم خطابت، جس میں تاثیر بیان و حسن تقریر کے اصول بتائے جاتے ہیں؛ علم منطق، جس میں فکر صائب کی شرائط و قوانین مذکور ہوتے ہیں، یہ سب کے سب اسی قسم کے علوم ہیں۔ جن میں اکثر مرکب حیثیت رکھتے ہیں، یعنی ان کا ایک حصہ تو واقعات کی تشخیص و تحلیل سے متعلق ہوتا ہے، اور ایک حصہ میں نصب العین یا مقاصد سے بحث ہوتی ہے، اور وہ قواعد بتائے جاتے ہیں، جنکی ان مقاصد کے حصول میں پابندی کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً طب ہے کہ اس میں مرض کے واقعات و اسباب سے بھی بحث ہوتی ہے اور صحت کے شرائط و قوانین سے بھی۔ اسی طرح علم تعمیر میں مختلف زمانوں کے طرز تعمیر کی بحث بھی ہوتی ہے، اور ان طریقوں کی بھی جسے ہماری خواہش کے مطابق عمدہ سے عمدہ عمارت بن سکتی ہیں۔ البتہ بعض علوم میں ان دونوں پہلوؤں کا پہلا اس قدر برابر ہوتا ہے کہ یہ فیصلہ کرنا مشکل پڑ جاتا ہے، کہ ان کو علوم طبیعیہ کی فہرست میں جگہ دی جائے یا علوم معیاری میں شمار کیا جائے۔ علم تدبیر مدین میں نمایاں طور پر یہی قیامت نظر آتی ہے۔ لیکن ان صورتوں میں یکساں جاسکتا ہے، کہ دونوں پہلوؤں کو باہم علیحدہ رکھا جائے اور ان پر الگ الگ دو مختلف لیکن قریب التعلق علوم کی حیثیت سے بحث کی جائے۔

اخلاقیات میں معیاری پہلو بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے؛ لیکن وہ ساری بھی عقلم معمم نہیں ہے۔ اخلاقی واقعات کا بھی اسی طرح وجود ہے، جس طرح کہ اخلاقی نصب العین یا قوانین کا مثلاً ٹھکوں کے خیالات جو قتل و غارت کو اپنا فرض سمجھتے ہیں، نوع انسان کے ایک خاص گروہ کی اخلاقی

زندگی کا اہم واقعہ ہیں؛ لیکن اخلاق کا کوئی علمی نظام؛ اس فعل کو اس سے زیادہ نصب العین میں نہیں داخل کر سکتا، جتنا کہ کوئی نظام طب الکل کے غیر معتدل استعمال و پسندیدگی کا فتویٰ دے سکتا ہے۔ یہ مثال گو ایک انتہائی صورت کی ہے؛ تاہم قوم کا اخلاقی احساس اسی سے ملتے جلتے کچھ نہ کچھ مختصات ضرور رکھتا ہے مثلاً جو باتیں آج ایک انگریز میں اخلاقی شرافت و شائستگی کی خیال کی جاتی ہیں، اُن میں بہت سی ایسی بھی ہو سکتی ہیں، جو پرانے زمانے کے ایک دیندار یہودی یا ایٹنیا کے ایک مہذب آدمی کو تقریباً بے معنی نظر آتیں؛ اسی طرح بہت سی چیزیں جو ان قدیم قوموں میں مدوح و مستحسن ہوں گی، آج کل ہم کو شرافت و انسانیت سے بعید معلوم ہو سکتی ہیں۔ مختلف قوموں کے قوانین اخلاق میں اس طرح کے جو اختلافات پائے جاتے ہیں، وہ اخلاقی نصب العین کے محقق کے لئے بالکل لایعنی یا غیر مفید نہیں ہیں۔ اخلاقیات کا کوئی مبصر عالم، چاہے وہ کسی اسکول کا کیوں نہ ہو، زندگی کے تمام مختلف حالات میں ایک ہی طرز کے اخلاق و کردار کو پسند نہ کریگا، بالکل اُسی طرح، جس طرح کہ سمجھدار طبیب ایک ہی پرہیز و غذا کو ہندوستان اور کٹاکا کے مریضوں کے لئے نہیں تجویز کر سکتا۔ اختلاف حالات سے آدمی کے فرائض بھی مختلف ہو جاتا کرتے ہیں؛ اور تاریخ کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی واجبات کی نوعیت میں بھی ترقی لازمی ہے۔ بقول ٹویل کے، کہ "نئے حالات نئے فرائض کی تعلیم دیتے ہیں اور جو چیز کل خوبی کی تھی آج عیب بن جاتی ہے۔" لہذا سخت گیر سے سخت گیر علمائے اخلاقیات کو بھی مختلف زمانوں اور مختلف مقامات کے قوانین اخلاق میں فرق تسلیم ہی کرنا پڑتا ہے۔ لیکن جو اختلافات ہم کو واقعاً نظر آتے ہیں، وہ سب کے سب اس نوعیت کے نہیں ہیں۔ کوئی طبافیہ سفارش نہ کرے گی؛ اور نہ ہر نظام اخلاق تورات کے "احکام عشرہ" اور "کوہ زیتون" کے وعظ کو یکساں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھیگا۔ لیکن پھر بھی میں سب کے سب اخلاقی واقعات ہی، اور اس حیثیت سے تاریخ اخلاقیات میں بیان کا مساوی حق رکھتے ہیں، گو استحسان کا مساوی حق نہ رکھتے ہوں۔ لہذا جو علم اخلاقی زندگی کے واقعات سے بحث کرتا ہے، اور جو اُس کے قواعد نصب العین سے بحث کرتا ہے، ان دونوں میں بے فرق ہے۔ اول الذکر اُس وسیع تر علم کا جزو ہے، جو قوموں کی

باب

عام تشکیل و تعمیر سے بحث کرتا ہے، جس کا نام "علم الاجتماع" ہے۔ اور آخر الذکر وہ علم ہے جس کا نام صحیح طور پر اپنے اصلی معنی میں اخلاقیات ہے؛ اس کتاب کا موضوع بحوث خصوصیت کے ساتھ ہی آخری علم ہے۔ لیکن اس کی بحث میں ہم اول الذکر کو یک نظر انداز نہیں کر دے سکتے۔

۴۔ اخلاقیات علمی علم نہیں ہے۔ ایک اور اہم تفریق بھی لائق ذکر ہے۔ اوپر جن علوم کو معیاری کہا گیا ہے، وہ سب ایک ہی قسم کے نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کا وظیفہ خاص خاص مقاصد کے وسائل حاصل

سے بحث کرتا ہے، اور بعض ایسے ہیں، جن کو زیادہ تر نفس مقاصد یا نصب العین کی توضیح و تحقیق سے کام ہے۔ اور علم معیاری کی اصطلاح کو غالباً، اسی آخر الذکر قسم کے ساتھ مخصوص رکھنا بہتر ہوگا، اور اول الذکر کو "عملی" کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ علم طب (حفظانِ صحت) معیاری سے زیادہ علمی علم کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے کہ صحت کے نصب العین معیار کی تحقیق اس کا اتنا کام نہیں ہے، جتنا کہ حصول صحت کے وسائل کا معلوم کرنا۔ بعض لوگ اخلاقیات کو بھی اسی معنی میں علمی علم سمجھتے ہیں اور یہ علمی العموم وہ لوگ سمجھتے ہیں، جن کے خیال میں کوئی ایک ایسا بسیط مقصد قائم کر لینا ممکن ہے، جو اس افضال ہونے کی حیثیت سے تمام انسانوں کا مطلوب ہونا چاہئے۔ مثلاً جس فرقہ کو عام طور پر افادہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اُس کے نزدیک "بڑی سے بڑی تعداد کے لئے بڑی سے بڑی مسرت" کا حصول انتہائی مقصد ہے، اور اخلاقیات کا کام اسی مقصد کے اسباب و وسائل حصول سے بحث کرنا ہے، بالکل اُسی طرح جس طرح کہ صحت عامہ کے معلم کا کام ایسے وسائل کی تحقیق و تلاش ہوتی ہے جو متعدی امراض کو نہ پھیلنے دیں۔ اخلاقیات پر اس نقطہ نظر سے اگر کسی حد تک بحث ممکن ہے، تو اخلاقی نصب العین کی تحقیقات کے بعد، ہم آگے چل کر اس پر غور کریں گے۔ اُس وقت ہم کو معلوم ہوگا کہ وہ کیا اسباب ہیں، جنکی بنا پر اخلاقی زندگی کو کسی ایک بسیط مقصد کی طرف نہیں راجع

۵۔ یہ زیادہ صحیح طور پر، شاید، علم افعال الاعضا کا وظیفہ ہے۔

کیا جاسکتا۔ اور اس لئے اخلاقی نصب العین کے حصول کے لئے بندے ہوئے قواعد و ضوابط کا کوئی مجموعہ بھی نہیں تیار کیا جاسکتا۔ لہذا اس صورت میں، علم الاخلاق کو عملی علم کہنا درست نہوگا۔ اس کی غرض صرف اخلاقی نصب العین کی تحقیق ہے اس کے حصول کے لئے قواعد وضع کرنے کی فکر میں اس کو نہ پڑنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر مصنفین نے اس پر عملی حیثیت کی بجائے خالص نظری لحاظ سے بحث کی ہے اور غالباً یہی بہترین مسلک ہے۔ بہر حال یہاں خیال رکھنے والی بات یہ ہے کہ اخلاقیات کو معیاری علم کہنے سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس کو عمل سے براہ راست کوئی سروکار ہے معیاری علم کا کام صرف نصب العین کی تعریف و تحدید ہے، نہ کہ اس کے حامل کرنے کی تدبیریں بتانا مثلاً جالیات ایک معیاری علم ہے، جس کو معیارِ حسن سے بحث ہے؛ لیکن اس سے کوئی واسطہ نہیں کہ حسن کیسے پیدا کیا جاتا ہے۔ یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے، کہ اس کو صرف خیر و شر کے معیار سے بحث ہے، اس سے مطلب نہیں کہ یہ کیونکر حاصل ہوتا ہے۔

غرض اخلاقیات کو معیاری علم ہے، لیکن اس سے اس کے عملی ہونے کا نتیجہ نہیں نکالنا چاہئے۔

۴۔ اخلاقیات کوئی فن نہیں۔ اگر اخلاقیات کو اپنے اصلی معنی میں عملی علم کہنا درست نہیں، تو فن کہنا اس سے بھی کم درست ہوگا۔ تاہم کبھی کبھی منطق و اخلاقیات دونوں کے بارے میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے،

کہ کیا فن کی نوعیت علم سے زیادہ فن کی نہیں ہے، وراں حالیکہ دونوں کو عمل سے ایک خاص علاقہ ہے۔ بعض لوگوں نے منطق کو فن نظر و فکر کے نام سے تعبیر بھی کیا ہے، اور گو اخلاقیات کو کسی نے فن قرار نہیں کہا ہے، تاہم اس پر اس حیثیت سے

۱۔ جس حد تک اس کو عملی سمجھا جاسکتا ہے اس کی بحث کتاب دوم باب آٹھ میں آئیگی، یہاں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کو ختم فیض نہ سمجھنا چاہئے۔

۲۔ دیکھو وائٹ کی "مینول آف لاجک" (علم منطق)، جلد اول صفحہ ۱۲ سے پوسٹ روائٹ کا حلق کا یہی نام تھا۔

باب

بحث ضرور کی گئی ہے کہ گویا اس کو براہ راست فن کردار سے تعلق ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے، کہ کیا کوئی ایسی شے ہے جسکو فن، فطرت و فکر یا فن کردار سے موسوم کیا جاسکے، اس پر ہم آگے چل کر عنقریب بحث کریں گے۔ لیکن اس سوال کا جواب یہ بھی ہوتا ہے اب عام طور پر مسلم ہے کہ بہتر یہی ہے کہ منطق و اخلاقیات پر اس طرح بحث کی جائے کہ براہ راست ان کا ان فنون سے کوئی تعلق نہ ہو۔ البتہ ان وجوہ کی طرف اشارہ کرنا مناسب ہوگا جن کی بنا پر ان علوم کو فن خیال کیا گیا۔

علی علم کی نسبت یہ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ حقیقت میں یہ علم ہے یا فن۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم علم و فن کے مابین کوئی قطعی حد فاصل قائم کرنے پر مصر ہی ہیں، تو یہ سمجھنا چاہئے کہ علی علم ان دونوں کے بیچ میں واقع ہے۔ مشہور ہے، کہ علم ہم کو جاننا سکھاتا ہے اور فن کسے نا لیکن ایک علی علم ہم کو یہ جاننا سکھاتا ہے کہ کیونکر کریں۔ مگر اس قسم کے علم سے اصلاً چونکہ جاننے ہی کا کام لینا مقصود ہوتا ہے، اس لئے فن کے بجائے علم ہی کا نام اس کے لئے زیادہ موزوں ہوگا، البتہ اس کو اپنے مقابل کے فن سے بہت ہی قریب کا رابطہ ہوتا ہے۔ کوئی فن مشکل ہی سے ایسا ہو سکتا ہے جو بالواسطہ مختلف علوم کی ایک بڑی تعداد سے وابستہ نہ ہو۔ مثلاً مصوری کے فن کو، کہ یہ علم المناظر، تشبیح، علم نباتات، طبقات الارض وغیرہ مختلف علوموں سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اسی طرح جہاز رانی کا فن ہے، جسکو حقیقت میں علم مقناطیس، علم سکون سیالات، وغیرہ سے بہت کافی مدد ملتی ہے۔ غرض ہر فن اپنے مقابل کے علم کا بہت زیادہ محتاج ہوتا ہے۔ فن خطابت علم خطابت ہی کے عمل کا نام ہے، بشرطیکہ یہ کوئی علم ہو؛ اسی طرح شمشیر زنی کا فن، شمشیر زنی کے علم ہی پر عمل کا نام ہے۔ اصل یہ ہے، کہ اگر علی علم کی تمام تفصیلات کا احاطہ کر لیا جائے تو اس کے مقابل کے فن کے لئے کوئی ایسی بات نہ رہے گی جو اس علم میں نہ آگئی ہو۔ شمشیر زنی کے فن کی یہی صورت ہے۔ تاہم یہاں بھی علم و فن کا فرق صاف طور پر نظر آ سکتا ہے۔ اسلئے کہ ایک شخص ممکن ہے کہ شمشیر زنی میں استاد ہو، اور پھر بھی اس کے فن سے نا بلند ہو؛ اسی طرح اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے، لیکن اکثر

صورتوں میں علم فن کا یہ فرق اس سے بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے، کیونکہ فن میں علی العموم بہت سی ایسی باتیں ہوتی ہیں جنکو ہم قوانین علم کی بندش میں کسی طرح جکڑ ہی نہیں سکتے۔ بعض بعض فن ایک خاص ڈھب، ملکہ یا ذوق پر اس طرح موقوف ہوتے ہیں، گراؤ کے مقابل کا کوئی علم مشکل ہی سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً طباشی کا کوئی علم نہیں، اسی طرح شاعری کا بھی کوئی علم نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ایک مفہوم ایسا ضرور ہے، جس کے لحاظ سے کردار اور کردار دونوں کو فن کہا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں ایسے افعال ہیں، جنکے لئے آدمی میں پہلے سے ایک خاص خدا داد ذوق و صلاحیت موجود ہوتی ہے، وہ خاص اصول پر چلتا ہے، اور مشق و تمرین سے اُن میں کمال پیدا کر سکتا ہے۔ مگر اس معنی کر کے یہ جس قسم کے فن ہیں، اُن پر علم کی حیثیت سے کوئی بحث نہیں ہو سکتی، نہ قوانین کی بندش میں اُن کو جکڑا جاسکتا ہے۔ بلکہ جن لوگوں میں قدرۃ خدا داد اخلاقی استعداد موجود ہے، اور زندگی کا وسیع تجربہ رکھتے ہیں، وہ اپنے تجربہ کے نتائج سے نوع انسان کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں، اور اس بنا پر فن اخلاق کے معلم کہے جاسکتے ہیں۔ لیکن علم الاخلاق کے محقق پر ایک علمی محقق ہونے کی حیثیت سے معلم یا واعظ بننے کا فرض کسی طرح نہیں عائد ہو سکتا۔ نیز اخلاقیات اگر واقعاً اپنے اصلی معنی میں بھی کوئی علمی علم ہوتا، تو بھی وہ اخلاقی اعمال کے صرف عام اصول ہی سے بحث کر سکتا، باقی نفس عمل کا تعلق جزئیات اعمال سے ہوتا ہے۔

لہٰذا کہا جاتا ہے، کہ شاعری "فقرعی" علم ہے، لیکن یہاں علم کا لفظ فن کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ان دونوں میں فرق نہ کرنے سے سخت غلط سمجھ ہوتا رہا ہے۔ مثلاً کارلائل نے شاعری سے موازنہ کرتے ہوئے کہہ دیا کہ علم تدبیر بدن ایک "خشاعی" علم ہے، لیکن تدبیر بدن آج کل مسطور پر علم کے اصل معنی میں علم ہے اور شاعری کی صنف کے فنون سے اسکو کوئی واسطہ نہیں۔

یہ مسٹر ان۔ پی۔ گلیمان اور مسٹر ای۔ پی۔ جیکسن نے حال میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام کر داس یہ حیثیت فن لطیفہ (Conduct as a Fine Art) ہے لیکن اس سے لمبی کنسی کا وہ مضمون یاد پڑتا ہے، جس کا عنوان اُس نے "قتل یہ حیثیت ایک فن لطیفہ" رکھا تھا۔ یہ مثلاً شیخ سعدی کہ وہ کسی علم اخلاق کے واقع نہیں، لیکن معلم اخلاق تھے۔ م

جن کا عام اصول کے بیان سے کامل احاطہ واستقصا نہیں ہو سکتا۔ فن اخلاق کی تلقین کے لئے مثال یا نمونہ اصول سے بہتر ہوتا ہے اور تجربہ اصول و مثال دونوں سے بہتر ہے لہذا اگر اخلاقیات کا کام اصول عمل بتانا ہوتا، یعنی یہ عملی علم ہوتا تو بھی اس کے اصول عمل اخلاق کی تلقین کے لئے کافی نہ ہوتے۔ لیکن اخلاقیات چونکہ معیاری علم ہے، اس لئے اولہ و ثانیہ کا ضابطہ بنانا، اثر کا مطلقاً فرض نہیں، اس کا کام صرف زندگی کے نصب العین کی تحدید و تعریف ہے۔ رہا یہ امر کہ نصب العین کی یہ تحدید اصول عمل کی جانب کس حد تک رہنمائی کر سکتی ہے، اس کی بحث آگے آئیگی۔

۵۔ کیا کردار کا کوئی فن ہو سکتا ہے۔

اب ہم اس کے بعد سوال کرتے ہیں، کہ کیا صحیح معنی میں امرے سے کوئی ایسا فن ہونا ممکن ہے، جس کو فن کردار کہنا جائز ہو۔ ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا۔ کہ اس قسم کا کوئی فن قرار دینا نہایت ہی بحث طلب و قابل اعتراض بات ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ فن کا لفظ مختلف و متفاوت معانی میں استعمال ہوتا ہے فہون صناعیہ کی جو نوعیت ہے وہ فہون لطیفہ کی نہیں ہے۔ اول الذکر کی غرض ایسی چیزیں یا مصنوعات تیار کرنا ہوتی ہے، جو کسی دوسرے مقصد کا آلہ ہوتی ہیں، بخلاف اس کے ثانی الذکر کے مصنوعات ہی بذات خود مقاصد بھی ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں صورتوں میں فن کا براہ راست مقصد کسی نہ کسی شے کا بنانا یا پیدا کرنا ہی ہوتا ہے۔ اخلاق کی یہ صورت ہمیں معلوم ہوتی۔ اس کا تعلق کسی چیز کے پیدا کرنے یا بنانے سے نہیں ہے بلکہ محض عمل یا عامل ہونے سے ہے، ہاں یہ اللہ تعالیٰ کا جاسکتا ہے کہ اس عمل کی قیمت کسی خاص انتہائی مقصد یعنی مراس الفضائل کو پیش نظر رکھ کر ہی قائم کیجاتی ہے اس کی صحت پر تو ہم آگے چل کر بحث کریں گے؛ مگر اتنا بہر حال سمجھ لینا چاہئے، کہ کردار کو کسی قسم کے فن کی تحت میں داخل کرنا اخلاقیات میں پہلے ہی قدم پر گمراہ ہونا ہے۔ ذیل میں مذکورہ بالا فرق و امتیازات کا یکجا ذکر کر دینا مناسب ہوگا۔

(۱) نیکی کا وجود صرف ایک اچھا مصور تو وہ ہے جو خوبصورت تصویریں بنا سکتا ہے۔ بخلاف اسکے اچھا آدمی وہ نہیں، جو صرف اچھے کام کر سکتا ہے، بلکہ واقعاً کرتا ہے۔ اچھا مصور ہر حال میں

اچھا ہے، چاہئے، سوتا ہو، چاہئے سفر میں ہو، یا کسی اور وجہ سے اپنے فرائض میں مشغول نہ ہوئے لیکن اچھا آدمی سونے یا سفر کی حالت میں بھی اُس وقت تک اچھا نہیں ہے جب تک اُس کا سونا اور سفر بھی اچھا یعنی داخلِ خیر نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ اچھائی یا نیکی، مجرد استعداد و قوت کا نام نہیں ہے، بلکہ فعلیت کا۔

باوجودیکہ یہ ایک سیدھی سی بات ہے پھر بھی قدیم فلاسفہ نے اس میں سخت ٹھوکریں کھائی ہیں، اور کسی چیز میں شائد اتنا گمراہ نہیں ہوئے ہیں، جتنا کہ نیکی کو فن خیال کرنے میں فلاطون کی کتاب ”جمہوریت“ میں سقراط کہتا ہے کہ اگر عدل نام ہے ملک کی رعایت و حفاظت کا تو عادل آدمی ایک طرح کا چور ٹھہر گیا، اس لئے کہ جس قسم کی ہوشیاری انسان کو ملک کی حفاظت کے لئے درکار ہے، وہی اسکے چرانے کے کام میں بھی آسکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عدالت کسی قسم کی ہوشیاری یا قوت و امکان کا نام نہیں ہے۔ بلکہ عمل کا نام ہے۔ عادل وہ نہیں ہے، جو ملک یا جائداد کی حفاظت محض کر سکتا ہے، بلکہ وہ ہے، جو واقعاً کرتا ہے۔ لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ ملکیت کے تحفظ میں جو عقل و صلاحیت کام دیتی ہے وہی اُس کے غضب کرنے میں بھی کام دیتی ہو، لیکن حفاظت کا عمل یقیناً غضب کے عمل سے بالکل جداگانہ ہے۔ جو شخص کسی معاملے کی نسبت جانتا ہے، کہ سچا واقعہ کیا ہے، وہ اُس کے بارے میں بلاشبہ زیادہ کامیابی سے جھوٹ بول سکتا ہے۔ پھر بھی عملاً جھوٹ

ملے یہ سچ ہے کہ مصور کی خوبی و کمال کا فیصلہ اُس کے عمل تصویر کشی ہی سے کیا جاسکتا ہے، مگر قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ اگر کسی وقت وہ مصوری میں مشغول نہ ہو تو اُس سے اُس کے اچھے مصور ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ لیکن ایک نیکو کار آدمی نیکو کاری سے کنارہ کشی کے بعد نیکو کار نہیں رہ سکتا، یہ ایسا عمل ہے، جس میں تعطیل بہرِ حرج کی بھی گنجائش نہیں۔ چارلس لیم نے اشارۃً لکھا ہے کہ بعض قسم کے کامیڈیوں سے جو لطف حاصل ہوتا ہے، اُسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُن کی بدولت ہم تھوڑی دیر کے لئے اخلاقی شعور کے بوجھ سے ہلکے ہو جاتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ صحیح ہو، لیکن ان کامیڈیوں میں جن چیزوں کی تصویر کھینچی جاتی ہے اگر کوئی شخص طبعیت کو اخلاق کے بوجھ سے ہلکا کرنے یا استراحت کی خاطر اُن پر دم بھر کے لئے بھی دائمی زندگی میں عمل پیرا ہو جائے تو اتنی دیر کے لئے وہ نیکو کار نہیں رہ سکتا۔

بولنے والا شخص، سچ بولنے والے سے بالکل ہی مختلف ہوتا ہے؛ انسانوں میں فرق صرف صلاحیت ہی کے فرق پر نہیں بلکہ اعمال کے فرق پر بھی مبنی ہوتا ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ خبیث سے خبیث جھوٹ بولنے والے، بھی فن دروغ بافی کی کوئی خاص صلاحیت نہیں رکھتے۔ اسی طرح دوسرے رذائل کے گرفتاروں کا بھی اکثر ہی حال ہوتا ہے کہ عیب کرنیکا ہنر نہیں رکھتے مگر کرتے ہیں۔ مثل مشہور ہے کہ ”شیطان کہہ رہا ہے“ (۲) اصل یہی ارادہ ہے ایک انارٹھی آدمی جسکو کسی خاص فن سے کوئی مس نہیں نہایت اچھے دل و ارادہ کا ہو سکتا ہے؛ لیکن دل و ارادے کی اچھائی سے وہ دنیا میں کسی فن کا ماہر نہیں بن سکتا بخلاف اس کے نیکو کاریں، بقول کینٹ کے۔ ”نیک ارادہ بہر حال نیک ہے، اس لئے نہیں کہ اس سے کیا نتیجہ یا اثر ظاہر ہوتا ہے؛ نہ اس لئے کہ وہ کسی خاص مقصد تک پہنچا سکتا ہے، بلکہ صرف اس لئے کہ وہ ایک اچھا ارادہ ہے۔“ حتیٰ کہ اگر ناموافق حالات کی وجہ سے یہ ارادہ مطلقاً نہ پورا ہو، اور اپنی انتہائی کوششوں کے بعد بھی اس کا کوئی حاصل نہ نکلے اور صرف ارادہ کی نیکی ہی نیکی بات لگے دہر طیکہ یہ خالی خواہش نہ ہو بلکہ اپنے بس کی کوئی جدوجہد اٹھانے رکھی جائے، تو بھی یہ محض اپنی ذاتی روشنی سے ہیرے کی طرح چمکیگا، اس طرح کہ گویا اس کا سارا جوہر خود اشی کے اندر ہے۔ ایسے ہی آدمی کی نسبت جن کو اپنے اعلیٰ فضائل اخلاق کے اظہار کے لئے موافق حالات اور وسعت حاصل نہ ہو، اسطو بھی کہتا ہے کہ ”اُس کی شرافت اندر سے مجسم ہو کر چمکتی ہے۔“ یہ سچ ہے کہ فنون لطیفہ میں بھی قصد و ارادہ کچھ نہ کچھ اہمیت ضرور رکھتا ہے؛ اور کثرت کے ساتھ گفتگو بھی اپنے ذاتی حسن کی ایک شان رکھتی ہے۔ اسی طرح دوسری طرف کہ دامن میں

لے دیکھو۔ ”یٹاؤکس آن مارس“ (اہلیات اخلاق)

لے دیکھو۔ ”ارسطو کی کتاب الاخلاق“ ۱۰۱۰، ۱۰۱۱۔

تو براؤننگ مشہور شاعر کہتا ہے کہ ”ڈرائنگ میں اگر کوئی خلا خط کھینچ گیا تو وہ قابل معافی ہے، کیونکہ اُس کی مثال جسم کی ہے جس کی روح یعنی قصد و ارادہ صحیح ہے، ایسے کہ وہ بچے کو سمجھانا چاہتا ہے، لیکن یہاں ڈرائنگ پر جو حکم لگایا گیا ہے، وہ فن نقاشی کے حسن سے زیادہ اخلاقی نقطہ نظر پر مبنی ہے۔“ اس کا قصد و ارادہ صحیح ہے، یہ حکم جمالیاتی نقطہ نظر سے نہیں ہے، گو جسم و روح، یعنی ہنر، اور اظہار ہنر کی تفریق کا تعلق جمالیات ہی سے ہے۔

بھی اگر ایک آدمی برابر خطا پر خطا کرتا چلا جاتا ہے، تو ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ اس کی نیت ہی میں کچھ بل ہے، یعنی یا تو اس نے اچھی طرح غور نہیں کیا ہے، یا اس کے ارادہ خیر میں پورا عزم نہیں تھا۔ تاہم یہ فرق ہر حال میں قائم رہتا ہے، کہ فن میں اصل چیز ظاہر ہی نتیجہ ہے، اور اخلاق میں اصل چیز باطنی قصد یا ارادہ ہے۔ بلکہ یوں کہو، کہ اخلاق میں ظاہر ہی حصول مقصد کو باطنی فعل یا ارادے سے جکا یہ نتیجہ ہوتا ہے، الگ نہیں کیا جاسکتا۔

۶۔ کیا کوئی علم، اس واقعہ سے کہ کردار کو کوئی فن قرار دینا، قابل اعتراض ہے، اس میں بھی شک پڑ جاتا ہے کہ کوئی علم کردار بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ علم سے عام طور پر ہماری مراد اپنے تجربات کے کسی

خاص حصہ کی تحقیق ہوتی ہے۔ مگر اخلاق کا تعلق ایک خاص نقطہ نظر سے تمام تجربات کے ساتھ ہے، اور وہ فعلیت، (یعنی مقاصد یا نصب العین کی طلب کا نقطہ نظر ہے۔) پیشہ وارانہ کا قول ہے، کہ ”تین چوتھائی زندگی کردار ہے“ لیکن مقصدی فعلیت کے لحاظ سے، سچ یہ ہے، کہ سارا ممکنہ زندگی ہی کردار ہے توگ عام طور پر طلب صداقت (علم، اور طلب حسن (فن لطیف) کو اخلاقی زندگی سے؛ اس کے محدود مفہوم کی بنا پر، ایک جداگانہ شے سمجھتے ہیں؛ مگر جب صداقت اور حسن کو ان مقاصد کی نگاہ سے دیکھا جائے جو آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، تو ان کی طلب بھی کردار ہی کی تحت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور دوسرے مقاصد کی طرح ان کی بحث بھی علم الاخلاق کے دائرے میں آ جاتی ہے۔ لہذا علم سے مراد اگر انسانی تجربہ کی صرف کسی ایک شاخ کی تحقیق ہوتی ہے، تو اس معنی میں اخلاقیات علم ہی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ ایک شعبہ ہے فلسفہ کا، جس میں تجربہ بہ سے من حیث المجموع بحث کی جاتی ہے۔ مگر یہ فلسفہ کا بس ایک شعبہ ہی ہے، کیونکہ اس میں ”تجربہ“ پر صرف ایک ہی حیثیت یعنی محض ارادہ یا فعلیت کی روش سے بحث ہوتی ہے، انسان سے بہ حیثیت جاننے والے یا لطف اٹھانے والے کے

لہ کتاب اول کے چوتھے باب میں اس پر زیادہ مفصل بحث ہوگی۔

۷۔ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ علم سائنس کا ترجمہ کیا گیا ہے، م۔

باب

اسکو براہ راست کوئی بحث نہیں ہوتی اسکو فقط کر نیوائے بغیر غایت طلب انسان سے واسطہ ہے۔ لیکن انسان کی فعلیت، ماہیت، خیر، اور طلب خیر ان چیزوں پر وہ کامل اعتوا کے ساتھ بحث کرتا ہے، اسی بنا پر بعض مصنفین اسکو اخلاقی فلسفہ یا فلسفہ اخلاقیات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ تجربہ پر کلی و جامع حقیقت سے بحث کرنا علم کا نہیں بلکہ فلسفہ ہی کا کام ہے۔ اسی طرح منطق اور جالیات بھی، جو اخلاقیات کے ساتھ بہت زیادہ مماثلت رکھتے ہیں، علم سے زیادہ فلسفہ میں داخل ہیں۔ لیکن علم اپنے وسیع ترین معنی میں مخصوص علمی اور فلسفیانہ دونوں کی قسم کی تحقیقات کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے۔ علم کے مختلف شعبوں میں اخلاقیات کی جگہ کہاں ہے، اسکو زیادہ متعین طور پر اگلے باب میں بیان کرنے کی کوشش کی جائیگی۔

۴۔ خلاصہ۔

اس باب میں علم الاخلاق کی صرف ایک عام نوعیت کا بیان کرنا مقصود تھا۔ لیکن طالب علم کو معلوم رہنا چاہئے کہ مختلف مصنفین نے اس پر مختلف طریقوں سے نگاہ ڈالی ہے، بعض اس کو براہ راست ایک علمی علم سمجھتے ہیں، بعض ہیئت یا کیمیا کی طرح اسکو ایک غافل نظری علم خیال کرتے ہیں۔ میں نے اسکو معیاری حکمرانی کا راستہ اختیار کیا ہے۔ لیکن یہ فرق اسوقت تک پوری طرح طالب علم کی سمجھ میں نہیں آسکتا، جب تک معیار اخلاق کے اصولی نظریات کے باہمی فرق کو پہلے اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے۔ اصل یہ ہے کہ اخلاقیات میں اس بات کو یاد رکھنا چاہئے جیسا کہ بہت سے دوسرے پیچیدہ علوم میں بھی ہوتا ہے، کہ تعریف یا موضوع علم صحیح طور پر شروع میں نہیں بلکہ آخر میں جا کر سمجھ میں آتا ہے۔ ان امور کے خیال رکھنے کے بعد امید ہے کہ اس باب میں اجمالاً جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ سن و جا اخلاقیات کے ابتدائی تعارف کے لئے کافی ہوگا۔

حاصل بحث یہ ہے کہ۔

۱۔ اخلاقیات وہ علم ہے، جس میں کردار کے نیک و بد، خیر و شر ہونے کے معیار یا نصب العین سے بحث ہوتی ہے۔

- (۲) یہ معیاری علم ہے، عام جزمی علوم میں اس کا شمار نہیں ہے۔
 (۳) گو اس کو عملی زندگی سے خاص تعلق ہے، لیکن اسکو عملی علم کہنا صحیح نہیں ہے۔
 (۴) فن کہنا اور بھی غیر صحیح ہے۔
 (۵) کردار کو کوئی فن قرار دینا تو قطعاً غلط ہے۔
 (۶) علم کردار کی اصطلاح بھی قابل اعتراض ہے، اسلئے کہ نصب العین کردار کی تحقیقات کی جو نوعیت ہے وہ علمی سے زیادہ فلسفیانہ ہے۔

تعلیق

جزمی اور معیاری علوم

جزمی اور معیاری علوم میں جو تفریق کی گئی ہے، اس کی اصل کتاب میں مزید تفصیل ملے موقع ہوتی، اس لئے ایک تعلیق کے ضمن میں مطالب علم کو اس امر پر متنبہ کر دینا بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں جو فرق بتایا گیا ہے، وہ بالکل قطعی نہیں ہے اور نہ اس کو جامع و حاضر سمجھنا چاہئے۔ غور کرنے سے شکوہ خود معلوم ہوگا کہ بہت سے علوم جو دراصل جزمی

لے پروفیسر رائے، اسی ٹیکر نے ”مسئلہ کس دامن“ درپائل آف کانڈکٹ، کے نام سے جو نہایت ہی اہم کتاب لکھی ہے، اس میں بہت شد و مد سے مخالفت کی گئی ہے، کہ اخلاقیات کو فلسفیانہ علم نہ سمجھنا چاہئے۔ جے ایس مل وغیرہ بعض اور لوگوں نے بھی فریادیں ہی رائے اختیار کی ہے۔ لیکن اس مخالفت کا عام نتیجہ اس بات کی طرف لے جاتا ہے، کہ اخلاقیات سرے سے کوئی علم ہی نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان مصنفین نے اخلاقی تحقیقات کے اُن پہلوؤں کی جانب توجہ دلائے ہیں، جو زیادہ تر خالص واقعاتی حیثیت رکھتے ہیں، ایک اہم خدمت انجام دی ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ پہلو اخلاقیات کی بہت زیادہ صحیح طور پر علم الا جمل سے متعلق ہے۔ علم الا خلاق کی حقیقت و موضوع کے متعلق ایک لمپٹ گو کسی قدر عجیب خیالی کردار کی کتاب دنلا سفی آف دی پریکٹیکل میں ملے گا۔

ایک رشتہ میں صرف منسلک کرنا یا انکی تنظیم و ترتیب ہوتی ہے، بخلاف اس کے منطق و اخلاقیات کو اعملاً معیار حکم سے بحث ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کتاب میں علم کی تفریق و تقسیم پر کوئی مفصل و جامع بحث نہیں ہو سکتی، تاہم اُمید ہے کہ ذیل کی ایک موٹی سی تقسیم سے ان کے باہمی علائق کا اندازہ ہو جائیگا۔

۱۔ عام علوم، مثلاً علم نباتات، علم الحیات، تشریح و طبقات الارض وغیرہ کی نسبت مجموعی حیثیت سے یہ کمنا درست ہوگا، کہ یہ خاص خاص صنف کے واقعات کی تحقیق و تنظیم کی کوشش کرتے ہیں۔

۲۔ معمولی تجربی علوم، مثلاً ریاضیات، میکانیات، ہیئت کے زیادہ نظری حصوں میں بھی واقعات ہی کی تفصیل و توجیہ ہوتی ہے؛ لیکن اس توجیہ کے لئے ایسے مفروضات سے کام لینا پڑتا ہے، جو اکثر فہمی معیار کو مستلزم ہوتے ہیں، مثلاً ریاضیات کہ اس میں خط مستقیم وغیرہ کے کامل معیاروں کو ماننا پڑتا ہے۔

۳۔ معیاری علوم مثلاً منطق، جمالیات اور اخلاقیات ان میں اصلاً جزئی واقعات سے نہیں، بلکہ معیار حکم سے بحث کی جاتی ہے۔

۴۔ عملی علوم، مثلاً طب، تعمیر، خطابت وغیرہ میں یہ ہوتا ہے کہ ان معیاروں کو پیش نظر رکھ کر اصول عمل قائم کئے جاتے ہیں۔ اس طرح تمام معیاری علوم عملی بنائے جاسکتے ہیں۔ رہے فنون تو ان کا کام اپنے اصلی معنی میں خاص خاص نتائج کے پیدا کرنے کے لئے، خاص خاص صنف کے عملوں کا انجام دینا، جسے عملی علوم کے وضع کردہ اصول کے تابع ہوتے ہیں، اور علی العموم اس قسم کے ایک سے زائد علوم کے محتاج ہوتے ہیں۔

۵۔ جو علوم انگریزی میں "بوجی" کا لاحقہ رکھتے ہیں، مثلاً جیا بوجی، بیا بوجی، ساکٹا بوجی، سوشیا بوجی، وہ علی العموم جزئی علوم ہوتے ہیں، اور جو "اک" کا لاحقہ رکھتے ہیں، مثلاً میتھمٹکس، میکانکس، لاجک، ایٹھکس وغیرہ، وہ زیادہ تجربی و معیاری ہوتے ہیں۔ مگر یہ صرف ایک تحقیقی حد تک درست ہے اور وہیں بھی اگر ہدایت کے کالہقہ کو اک، والے علوم کے ساتھ خاص کر لیا جائے تو یہ فرق قائم ہو سکتا ہے جیسا کہ ایک حد تک ہے۔ ریاضیات، اخلاقیات، منطقیات، جمالیات وغیرہ کے لئے مستعمل ہے۔

ایک بات اور بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ جس علم کو ایک علم سمجھا جاتا ہے، وہ اکثر ایسے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے کہ اگر ان کو الگ الگ کر کے دیکھا جائے، تو یہ ایک علم مذکورہ بالا کئی کئی، بلکہ تمام علوم سے یکے با دیگرے متعلق نظر آئے گا۔ مثلاً علم سیاست تمدن کو لو کہ جہاں تک اس میں تاریخی حیثیت سے تجارتی زندگی کے واقعات، اور ان کی تنظیم سے بحث ہوتی ہے یہ جزئی علم ہے اور اس لحاظ سے کہ اس میں بقا بلکہ کی کامل آزادی کے احوال اور ان کے نتائج سے بحث ہوتی ہے یہ ایک تجربی علم ہے۔ اس نقطہ خیال سے کہ کارباری آزادی کا اس میں ایک ایسا معیار قائم کیا جاتا ہے، جس کے مطابق تجارتی زندگی کے واقعات چلنے چاہئیں یہ معیاری علم بن جاتا ہے اور جب یہ اس معیار کو اصحاب سیاست، اور باب تجارت اور اہل حرفہ، یا اجتماعی مصلحین کی رہنمائی کے لئے استعمال کرتا ہے تو اس کی حیثیت ایک عملی علم کی ہو جاتی ہے۔ اور پھر جب مختلف طبقے کے لوگ اپنے معمولی فہم و ذوق کی رہنمائی میں اس سے کام لیتے ہیں تو یہ فن بن جاتا ہے، جس کے لئے اس مخصوص علم کے جاننے کے علاوہ اور بھی مختلف قسم کی معلومات کی حاجت پڑتی ہے۔ لہذا معلوم یہ ہوا، کہ علوم کی ترقیب و تقسیم کا کام اتنا سہل و آسان نہیں ہے، جیسا کہ اصل کتاب کے پڑھنے سے طلبہ کو خیال پیدا ہوا ہوگا۔ ہمارے موجودہ مقصد کے لئے، جو فرق و امتیاز خاص طور پر اہمیت رکھتا ہے، وہ جزئی اور معیاری علوم کا باہمی فرق ہے، یعنی ایک تو وہ علوم ہیں، جن کو اصل تعلق کسی صنف کے خاص واقعات سے ہوتا ہے، اور دوسرے وہ جن کو بالذات کسی فہمی معیار سے بحث ہوتی ہے۔ علم النفس اور منطق جبکہ تم غالباً اخلاقیات سے پہلے پڑھ چکے ہو، تو یہی علی الترتیب جزئی و معیاری کے زیر بحث فرق کی پوری مثال ہیں۔ علم النفس شعور کے واقعات سے بحث کرتا ہے جس میں وہ واقعات بھی داخل ہیں، جو حکم و استدلال کے کام آتے ہیں اور منطق میں حکم و استدلال کی صحت و صواب کے معیار سے بحث ہوتی ہے۔

باب دوم

اخلاقیات کا دوسرے علوم سے تعلق

۱۔ تمہید

اوپر جو کچھ بیان ہوا، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیات کا تعلق علوم کے اس شعبہ سے ہے، جس کا نام فلسفہ ہے۔ فلسفہ کی عام ماہیت و تقییمات کا سوال ایک حد تک مختلف فیہ مسئلہ ہے؛ اور یہاں اس بحث میں پڑنا یقیناً ہمارے دائرہ سے باہر ہے؛ البتہ ذیل کی تشریحات سے امید ہے، کہ طالب علم کو مدد ملیگی، اور زیادہ غلط فہمی نہ واقع ہوگی۔ باقی آگے چل کر فلسفہ کے وسیع مطالعہ کے بعد اگر اس کو ہماری تشریحات میں کچھ ترمیم کی ضرورت محسوس ہو، تو اس کو وہ بجائے خود کر سکتا ہے۔

فلسفہ عبارت ہے ماہیت تجربہ کی من حیث المجموع تحقیق و مطالعہ سے۔ خاص خاص علوم میں ہمارے تجربہ کے خاص خاص حصوں سے بحث ہوتی ہے، لیکن فلسفہ اپنے عام و مرکزی اصول کی روشنی میں اسکو من حیث المجموع سمجھنا چاہتا ہے۔ اس کے لئے وہ عالم کے مختلف عناصر کی تحلیل اس حیثیت سے کرتا ہے، جس حیثیت سے، کہ یہ عالم ہمارے علم میں آتا ہے۔ فلسفیانہ بحث و تحقیق کا یہی شعبہ ہے جس کو صحیح طور پر علمیات کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسری بحث تجربہ کے مختلف عناصر کی اصل پیدائش کا پتہ لگانا ہے، یعنی اس عمل کی تحقیقات جس سے افراد اور اقوام کے شعور میں تجربہ کا نشو و نما ہوتا ہے، یہ علم النفس کا کام ہے۔ اس شعور ہی تجربہ اور اس کے نشو و نما کی تحقیق تفویض سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ دو اجزا پر مشتمل ہوتا ہے، ایک حصہ تو ان واقعات کا ہوتا ہے جن کا مختلف طریقوں سے ہم کو شعور ہوتا رہتا ہے اور دوسرا حصہ نصب العینوں کا ہوتا ہے۔ شعور کے خاص خاص واقعات کی بحث تو خاص خاص علوم سے متعلق ہے، یا فلسفہ کے جس شعبہ میں ان پر گفتگو ہو سکتی ہے، وہ فلسفہ طبعی ہے۔

باب

باقی تجربہ کا دوسرا جز یعنی نصب العین، اس کی تین قسمیں ہیں، جو شعور کے علمی، احساسی، اور ارادی تین رخون کے بالمقابل پائی جاتی ہیں، ان کا نام صداقت، حسن، اور خیر ہے، جو علی الترتیب منطق، جمالیات اور اخلاقیات تین علموں کا موضوع ہیں۔ سب سے آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے تجربہ کے یہ مختلف عناصر جو حقیقت رکھتے ہیں، اس کی کیا حیثیت و نوعیت ہے۔ تحقیقات کے اسی شعبہ کا صحیح نام علم الوجود ہے علم کے ان مختلف شعبوں میں پہلے اور آخری یعنی علیات اور علم الوجود کے ڈانڈے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں؛ اور انہی دونوں کے مجموعے کا نام مابعد الطبیعیات ہے جو الف سے ہی تک تمام علوم فلسفہ کو محیط ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیات مع منطق و جمالیات کے علم النفس اور مابعد الطبیعیات کے بیچوں بیچ میں واقع ہے؛ اور ان علوم کے باہمی تعلق کو ہم نے اوپر جس طریقے سے بیان کیا ہے، اس کی نسبت چاہے جو کچھ بھی خیال کیا جائے، لیکن اتنا عام طور پر مسلم ہے کہ اخلاقیات کو منطق و جمالیات میں سے ہر ایک کے ساتھ نہایت ہی قریبی رابطہ ہے۔

ان کے علاوہ مزید تامل سے اور بھی مختلف علوم ایسے نظر آتے ہیں، جنہیں اخلاقیات کو قریب کا تعلق ہے، جن میں سے بعضوں کا یہ محتاج ہے اور بعض خود اس کے محتاج ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ ان تعلقات کی کسی قدر اور توضیح کر دیجائے، گو ظاہر ہے کہ یہاں اس بحث کی پوری تفصیل ممکن نہیں ہے۔

۲۔ طبیعیات اور اخلاقیات | طبیعیات کا تعلق اخلاقیات سے بہت ہی خفیف ہے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں، کہ طبیعیات کے مسئلہ تعطیل (علت و معلول)

کا اخلاقیات پر ایک خاص اہم اثر پڑتا ہے، اس لئے کہ اخلاقیات میں ارادہ کی آزادی یا اختیار کو بطور اصول موضوعہ کے پہلے ہی فرض کر لینا پڑتا ہے، اور قانون علت و معلول کی عالمگیری کا نظریہ اسکے منافی پڑتا ہے۔ یہ بحث آگے ایک باب میں آئیگی۔ درست صرف اتنا بتا دینا کافی ہوگا، کہ اس منافات و تصادم کا خیال ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔

بے شک اخلاقیات کو باواسطہ طبعیات سے اتنا ضرور تعلق ہے، کہ طبعی قوانین کے جاننے سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ مختلف قسم کے کردار کے نتائج کی پیشین گوئی زیادہ صحت و یقین کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ لیکن ہمارا یہ جاننا، کردار کے صرف جزئیات یا تفصیلات میں کام آسکتا ہے، نفس اُن کلی اصول پر مامور ہے کہ کردار یا چال چلن کی رہنمائی کرتے ہیں، اس کا کوئی اثر نہیں۔ آج کل کے زمانے میں ایک عقلمند آدمی سمندر اور ستاروں سے کم اور گندمی آب ہو اسے اُس سے زیادہ ڈرے گا۔ جتنا کہ پہلے زمانے میں اسی عقل کا آدمی ڈرتا؛ لیکن ان جزئی اختلافات کا جو ترقی علم کا لازمہ ہے اس عام بحث پر کہ اصولاً کس قسم کی چیزوں سے بہکو ڈرنا چاہیے، اور کس قسم کی چیزوں سے ڈرنا نہیں چاہیے، کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مختصراً یہ کہ علم طبعی نفس حیات اخلاقی کی ماہیت کی بجائے، اُس ماحول کے سمجھنے میں زیادہ مفید معاون ہوتا ہے، جس میں کہ حیات اخلاقی بسر کی جاتی ہے۔

۳۔ علم الحیات اور اخلاقیات۔ اخلاقیات کو علم الحیات کے ساتھ نسبتہ اُس سے زیادہ قریب کا تعلق ہے، جتنا کہ طبعیات یا علمِ کمیا کے ساتھ ہے، لیکن یہ تعلق بھی حقیقت میں باواسطہ ہی ہے۔ انسان کے بہت سے انتہائی مقدس فرائض کا مدار عضویاتی حالات کی رعایت پر ہے، لیکن یہ فرائض جن عام اصول پر مبنی ہیں وہ عضویاتی تفصیلات میں براہ راست پڑے بغیر طے ہو سکتے ہیں۔ اور علم افعال الاعضاء کے کسی جدید اکتشاف کا اُن کی اصولی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ نظریہ ارتقاء کی بنا پر البتہ حال کے بعض مضغین نے لکھا ہے، کہ علم الحیات اور اخلاقیات میں باہم اُس سے بہت زیادہ بنیادی تعلق ہے، جتنا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے؛ لوگ سمجھتے ہیں، کہ کردار کے برے بھلے ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ زندگی کی ترقی و نشوونما میں معین ہے یا نہیں؛ اور اس علامت کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ جاندار مخلوق کے افعال و کردار کو بھی اُسی طرح نیک و بد کہا جاسکتا ہے، جس طرح انسان کے کردار کو کہا جاتا ہے۔ اس خیال پر مزید گفتگو آگے

لہٰذا اس بحث پر خصوصیت سے اسپتھر کی اصول اخلاقیات (پرنسپل آف ایٹھکس) دیکھنی چاہیے۔

بات

کسی موقع پر آئیگی۔ سیدوست صرف اتنا کہ دنیا کافی معلوم ہوتا ہے کہ کردار کا لفظ اخلاقیات میں جس مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے، وہ غیر ذی عقل مخلوق کے لئے کوئی معنی نہیں رکھتا؛ اور زندگی کا نشو و نما ذی عقل ہستی کی غرض و غایت کا صرف ایک تہی یا ماتحتی جز ہے۔ لہذا علم الحیات کو اخلاقیات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے۔ حیوانات کی زندگی کے مطالعہ سے، بلاشبہ، اخلاقی شعور کی ترقی پر کافی روشنی پڑتی ہے؛ لیکن یہ صرف اُس حالت میں کہ حیوانی زندگی کا مطالعہ علم النفس کے نقطہ نظر سے کیا جائے، نہ کہ خالص علم الحیات کی نگاہ سے۔

۴۔ علم النفس اور اخلاقیات۔

علم النفس کو اخلاقیات سے جو تعلق ہے، وہ البتہ زیادہ قریب کا اور زیادہ اہم ہے۔ لیکن اس میں بھی ایک کو دوسرے پر موقوف سمجھنے میں مبالغہ نہ کرنا چاہئے۔ جس طرح منطق کا موضوع صواب فکر ہے، اسی طرح اخلاقیات کا موضوع صواب کردار ہے۔ مگر اس سے دونوں میں سے کسی کو بھی براہ راست بحث نہیں ہوتی، کہ فکر صائب یا کردار صائب تک پہنچنے کی کیا صورت ہے۔ تاہم احساس، خواہش اور ارادے کے مباحث کو اخلاقیات کا متعلم نظر انداز نہیں کر سکتا؛ بالکل اُسی طرح جس طرح منطق کا متعلم تقسیم، استدلال اور حکم لگانے کے طریقوں کو نہیں نظر انداز کر سکتا؛ حالانکہ یہ تمام مباحث اصولاً علم النفس کے دائرہ کے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ علم النفس جیسا اوپر بیان کیا جا چکا ہے، جس طرح منطق و جمالیات کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اُسی طرح اخلاقیات کی طرف بھی لیجاتا ہے۔

البتہ اس ضمن میں ایک اور اہم بات قابل توجہ ہے، جس کا پہلے ذکر نہیں آیا ہے۔ ہمارے اکثر افعال ایسے ہیں، جن کی اخلاقی حیثیت بہت زیادہ ان علاقوں پر مبنی ہوتی ہے،

۱۔ باقی ”تحت البشری“ اخلاقیات کی جو بحث ہے، وہ بھی صرف اُسی حد تک جائز ہے، جس حد تک ہم نیچے درجہ کے حیوانات کو شعور ذات کے کسی نہ کسی درجے کے ساتھ متصف کر سکتے ہیں۔ دیکھو میوے ہیڈ کی عناصر اخلاقیات Elements of Ethics. صفحہ ۲۱۲، نیز کتاب ہذا کا اس کے بعد والا باب۔

جہم اپنے دوسرے ابتائے جنس کے ساتھ رکھتے ہیں۔ علم النفس کو اصولاً شعور انفرادی کے نشوونما سے تعلق ہے، اور اجتماعی واقعات کی بحث اس میں صرف بتجا آجاتی ہے۔ لیکن ذہنی نشوونما پر مخصوص اجتماعی پہلو سے بھی بحث ہو سکتی ہے، مثلاً وحشی قوموں کے مختلف عوائد و رسوم اور زبان وغیرہ کے مطالعہ سے اس پر روشنی پڑتی ہے، کہ انسان کے نفس نے اپنے اجتماعی ماحول کے تعلق کے ساتھ کس طرح بتدریج ترقی کی ہے۔ علم الاجتماع کی جامع اصطلاح اسی قسم کے اجتماعی واقعات کے لئے استعمال کیجاتی ہے، اور اخلاقیات کو خالص انفرادی علم النفس کی بہ نسبت، اُن نفسی واقعات سے زیادہ براہ راست تعلق ہے جو اجتماعی پہلو رکھتے ہیں۔

۵۔ منطق، جالیات، اور اخلاقیات۔

یہ تینوں علوم، جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، اصلاً ایک ہی نوع کے ہیں یعنی معیاری، ان کو واقعات اور اُن کے باہمی علائق سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ معیار سے۔ منطق کا موضوع صحیح صداقت ہے۔ جس میں فکر کے مختلف طریقوں پر صحت و صداقت کی بنا پر گفتگو ہوتی ہے۔ اسی طرح جالیات اور اخلاقیات کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ اُن کو قدر و قیمت سے تعلق ہے۔ جالیات میں معیار حسن سے بحث ہوتی ہے، یا یوں کہو کہ احساس حسن کی قیمت سے اخلاقیات معیارِ خیر سے بحث کرتا ہے، یعنی عمل کی قدر و قیمت سے، جس کو فضیلت کے لفظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ غرض صحت، قیمت اور فضیلت ان تینوں علوم کے موضوع بحث قرار دئے جاسکتے ہیں، لیکن یہ ایک حد تک لفظوں کا کھیل معلوم ہوتا ہے۔ تاہم اتنا قطعی ہے کہ یہ تینوں ایک دوسرے سے نہایت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ اخلاقیات کو کردار کی منطق کہا جاسکتا ہے، یعنی یہ کردار اور اس کے نصب العین کے باہمی توافق

لے نصب العین ترجمہ ہے آئیڈیل کا۔ انگریزی میں اس لفظ کا اشتقاق چوکھ لفظ "آئیڈیا" سے ہوا ہے جو آگ، برقعہ، دیوم کے بعد سے "تصور" کے معنی میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے، اور اس کے اسم صلت "آئیڈیل" سے مراد اکثر محض ذہنی، تصویری یا خیالی شے ہوتی ہے، اس لئے غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ اخلاقی آئیڈیل بھی محض خیالی ہی چیز ہے، جس کا واقعات کی دنیا میں کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اخلاقیات میں آئیڈیل کے معنی مثال، یا نمونہ یا معیار کے ہیں۔ جس کے مطابق واقعی افعال پائے جاسکتے ہیں۔ (داروین "نصب العین" کی اصطلاح سے اس غلط فہمی کا احتمال نہیں ہے۔

کے شرائط سے بحث کرتا ہے، جس طرح منطق میں فکر اور معیار فکر کے باہمی توافق کے جو شرائط ہیں ان سے بحث ہوتی ہے، اسی طرح خیر کی بحث جمیل کی بحث سے بہت زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہے۔ اتنا قریبی کہ یونانی میں ایک ہی لفظ حسن اور شرافت اخلاقی دونوں کے لئے ایک ساں طور پر استعمال ہوتا تھا۔ عہد آتی میں بھی ”حسن تقدس“ کا فقرہ مستعمل ہے، اور آج کل بھی ”روح جمیل“ ”حیات جمیل“ وغیرہ کی تعبیرات جا بجا ملتی ہیں، گو ان سے مقصود و خالص اخلاقی فضیلت کی بجائے، عام طور پر مذہبی نہد و اتقا ہوتا ہے، اور بتایا جا چکا ہے کہ یونانی فلاسفہ، اخلاقی کردار کو بھی چونکہ فن (آرٹ) خیال کرتے تھے، اس لئے وہ زحمت میں پڑ گئے۔ تھے، اور آج کل ان دونوں کو جسطرح بتین طور پر الگ کر دیا گیا ہے، وہ حقیقت میں علمی وضاحت کی ایک ترقی ہے۔ اخلاقی زندگی کو جب جمیل کہا جاتا ہے تو ایک حد تک اس کا محض ظاہری پہلو پیش نظر ہوتا ہے، یعنی وہ ارادہ کا فعل ہونیکے بجائے گویا اس کا ایک اثر یا نتیجہ سمجھی جاتی ہے، اور اہل یونان اخلاقی زندگی کو جو ایک طرح کا فنی حسن سمجھنے کی طرف مائل ہو گئے، تو اس میں شک نہیں کہ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی، کہ وہ اسکے باطنی پہلو تک پوری طرح نہیں پہنچے تھے (جس کے لئے ہم بڑی حد تک عیسائیت کے مرمیوں ہیں) ورنہ جب ہم دیکھتے ہیں، کہ حیات اخلاقی کے اندر ارادہ کی ایک جنگ پوشیدہ ہے، تو پھر یہ مشکل ہی سے جمیل نظر آتی ہے۔ خود مذہبی مفہوم میں بھی حب ہم حسن تقدس، روح جمیل، حیات جمیل کے فقرے بولتے ہیں، تو علی العموم ہی خیال ہوتا ہے، کہ جن اشخاص کے ذکر میں ہم ان کو استعمال کر رہے ہیں، وہ فاعل نہیں، بلکہ گویا ایک طرح کے انفعالی آثار و نتائج تھے۔ تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ نیکو کاری کی کسی اعلیٰ شخصیت کے تصور سے، ہر کو ایک خاص طرح کے احساس حسن کی لذت ضرور ملتی ہے، اور بعض حیثیات سے تو آج کل کا مصنف بھی نیکی کو ایک طرح کا حسن سمجھنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ لیکن خیر اور جمیل کے باہمی تعلق کی بحث چونکہ اتنی دشوار ہے، کہ رواری میں اس کو نہیں سلجھایا جاسکتا، اس لئے یہاں ہم اسکو

لہ ہم بھی اردو میں ”حسن عمل“ وغیرہ استعمال کرتے ہیں۔ م۔

آگے نہیں بڑھانا چاہتے۔

۶۔ مابعد الطبیعیات اور صداقت اور قیمت کی بحث آپ سے آپ حقیقت کے مسئلے سے دوچار کر دیتی ہے فکر کی باہمی استواری و توافق سے اخلاقیات۔

ہکو عارضی اطمینان ہو جاسکتا ہے۔ لیکن یہ اطمینان زیادہ دیر تک نہیں قائم رہ سکتا؛ اور فوراً اس فکر کی واقعات خارجی کے ساتھ توافقی و ارتباط کی بحث پیدا ہو جاتی ہے، جس کا نام منطق اسقرا ہے۔ اس سے پھر آخری و انتہائی حقیقت کا سوال چھڑ جاتا ہے۔ اسی طرح حسن کی بحث میں ابتداً ہکو اس سے تشفی ہو جاسکتی ہے کہ حین نام ہے خوش آئند کا لیکن فوراً ہی اس تحقیق کی غلطی ہوتی ہے، کہ جن چیزوں کو ہم خوش آئند سمجھتے ہیں، اُن کی یہ خوش آئندگی کس حد تک حقیقی ہے، اور کس حد تک محض ظاہری دھوکا۔ غرض اس طرح یہ دونوں (منطق و جمالیات، چیزیں ہم کو مابعد الطبیعیات کی تحقیقات سے دوچار کر دیتی ہیں۔ یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے۔ جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ علمی زندگی کی قیمت کا کیا معیار ہے، تو انسانی ہستی کی اصل حقیقت، اور عالم وجود میں اُسکی جو جگہ یا حیثیت ہے، اس کا سوال پیدا ہو جاتا ہے، بلاشبہ یہ ممکن ہے، کہ علم الوجود کے ان مسائل میں پڑے بغیر منطق، جمالیات اور اخلاقیات میں ہم ایک خاص حد تک جاسکیں، لیکن بالآخر ان مسائل سے بھی ہکو سامنا کرنا ہی پڑتا ہے۔

۷۔ اخلاقیات اور یہاں تک اُن علوم کا بیان تھا، جنہر اخلاقیات کو بنی کہا جاسکتا ہے۔ اب آگے علم کے اُن شعبوں کا مختصر ذکر ہے جو اخلاقیات فلسفہ سیاست۔

برہنہ ہیں۔ یہ سب کی سب فلسفہ سیاسی یا اجتماعی کے عام عنوان کی تحت میں رکھے جاسکتے ہیں۔ کردار کی بحث، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، لازماً حیات اجتماعی کی بحث کی طرف لیجاتی ہے۔ ایسی انسانی ہستی کا، جسکو کسی دوسرے بھیجنس فرد سے قطعاً کوئی تعلق نہ ہو، تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ آدمی ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی جماعت کا جز ضرور ہی ہوتا ہے۔ بقول ارسطو کے کہ انسان نام ہے حیوان اجتماعی کا۔ لہذا معلوم یہ ہوا، کہ علم اخلاق کو علم سیاست سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ کسی فرد کے فضائل اخلاقی پر نظر کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ اُس جماعت پر

تقریباً کیا ہے، جس کا وہ فرد ہے، اور دیکھا جائے، کہ یہ اسکی زندگی کے نشوونما میں کس کس طرح معین یا حزام ہوتی ہے۔ نیز جو نصب العین ہم افراد کے لئے مقرر کرتے ہیں، اُسی سے جماعت کے لئے بھی ایک ایسا نصب العین نظام نکلتا ہے، جو افراد کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کے لئے موزوں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ راستہ کو نے یہاں تک کہدیا کہ اخلاقیات حقیقتہً سیاسیات ہی کا ایک جز ہے لیکن اس کو صحیح ماننے کے لئے ہکو سیاسیات کا لفظ بہت وسیع مفہوم میں استعمال کرنا پڑ گیا۔ جس کے لئے شاید فلسفہ اجتماع کی اصطلاح زیادہ بہتر ہوگی۔ لیکن اس سے قطع نظر کر کے اگر سیاسیات کو اپنے معمولی ہی مفہوم میں رکھا جائے جب بھی یہ ماننا پڑتا ہے کہ اخلاقیات کو اس سے بہت ہی قریب کا تعلق ہے۔

۸۔ اخلاقیات اور فلسفہ سیاسی، جس کے ساتھ اخلاقیات کو اس قدر قریبی رابطہ ہے، اس کا ایک شعبہ سیاست مدن ہے، جسکو آج کل بہت زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ اقتصادیات میں بھی اخلاقیات

کس طرح حسنات سے بحث ہوتی ہے یعنی اُن چیزوں سے، جو انسان کے بعض مخصوص اغراض و مقاصد کے لئے کوئی قیمت رکھتی ہیں۔ لیکن اخلاقیات میں جن حسنات سے بحث ہوتی ہے، وہ وہ اعمال ہوتے ہیں جنکے ساتھ انسانی زندگی کے برترین مقصد کی تکمیل مشروط و وابستہ ہوتی ہے، بخلاف اسکے اقتصادی حسنات کی فہرست میں، صرف وہ چیزیں داخل ہیں، جنہیں انسان کی کوئی نہ کوئی بشری حاجت پوری ہوتی ہو۔ لہذا اگر ہم کو اقتصادی حسنات کی قیمت و اہمیت کو حقیقی طور پر سمجھنا ہے تو اُن پر اخلاقی حسنات کی وابستگی کے ساتھ نظر کرنی چاہئے۔ طعام، لباس، مکان وغیرہ اقتصادی حسنات میں داخل ہیں، اور اُن سے مختلف اغراض حیات پورے ہوتے ہیں، مثلاً زندگی کا بقا و قیام، اس کا نشوونما اور درازی، اطمینان و سلامتی وغیرہ وغیرہ۔ جس قدر یہ مقاصد اہم ہوں گے، اُسی قدر ان حسنات کی قیمت زیادہ ہوگی اور ان مقاصد کی اہمیت کا فیصلہ ہماری زندگی

۱۰ دیکھو بیرونی ہڈ کی عناصر اخلاقیات صفحہ ۲۸۔ نیز آگے کتاب سوم کا باب اول و دوم۔

کے اصلی اور سب سے اعلیٰ مقصد ہی کو پیش نظر رکھ کر ہو سکتا ہے۔ لہذا اقتصادیات کے مطالعہ کے لئے اخلاق کا ایک حد تک علم ضرور ہے۔ مگر لوگوں نے اکثر اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے اور اقتصادیات پر بار بار اس طرح بحث کی جاتی ہے، کہ گویا ثروت بالذات مقصد زندگی ہے؛ اس غلطی کی بدولت اصلاح معاشرت کی راہ میں علم کار کاوٹ، اور ہر شے سے بچنے طریقہ سے حصول ثروت کی فکر میں لگے رہنے کی ہمت افزائی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اقتصادیات کے بعض اکابر مصنفین پر کار لائل وریکن وغیرہ علمائے اخلاق نے نہایت سختی سے نکتہ چینی کی ہے؛ اور اب یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، کہ اخلاقیات اور اقتصادیات دونوں علموں کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رکھنا چاہئے، خصوصاً اس صورت میں، جب کہ اقتصادیات پر کسی حد تک بھی ایک معیاری و علی علم کی حیثیت سے بحث کرنا ہے۔

۹۔ اخلاقیات اور تعلیمات پر اخلاقیات سے اہم روشنی پڑتی ہے۔ اتنا تو غالباً تم کو پہلے ہی سے معلوم ہو گا، کہ علم النفس میں ایسے

بہت سے مباحث ہوتے ہیں، جنکو تعلیم سے خاص تعلق ہے۔ علم النفس کا اصلی وظیفہ، انسانی نفس کی مختلف قابلیتوں اور اُن کے طریق نشو و نما سے بحث کرنا ہے۔ دماغی تعلیم و تربیت کے مسائل پر اس سے جو روشنی پڑتی ہے، وہ بالکل اُسی نوعیت کی ہے جو علم الاعضا سے جسمانی تربیت پر پڑتی ہے۔ یہ مسئلہ کہ تعلیم کے ذریعے سے کس قسم کے اوصاف کو ترقی دینا اور رفعی کرنا چاہیئے، ظاہر ہے، کہ تمام تر اس پر مبنی ہے، کہ ایک اچھے شہری میں کس قسم کے اوصاف موجود ہونے چاہئیں، یا یوں کہو، کہ جو اوصاف اخلاقی نقطہ نظر سے مطلوب ہیں۔

۱۰۔ اس بحث کے لئے کینیڈا کی کتاب "سکوپ اینڈ متھڈ آف پولیٹیکل اکاؤنمی" نامی، زیادہ انتہا پسندی کی رائے کے لئے "دیو اس" کی "پولٹیکل اکاؤنمی" کتاب ۳ باب ۵ دیکھو۔ اور انگریزیشنل رینل آف ایتھکس، جلد ۲ نمبر ۳ اور جلد ۲ نمبر ۴۔

۱۱۔ حال میں، خصوصاً انارکلیکیشنل لیگ، کی بدولت تعلیم کے اخلاقی پہلوؤں پر بہت کچھ کام ہو چکا ہے، جسکے لئے پروفیسر ام۔ اے۔ سیکر کی مرتبہ کتاب "مارل افسٹر کیشن اینڈ ٹریننگ ان اسکولس" دیکھو۔

۱۰۔ خاتمہ بحث۔ اخلاقیات کا دوسرے علوم کے ساتھ جو تعلق ہے اُس کا یہ بیان محض نامکمل اشارات کی حیثیت رکھتا ہے، اور شاید طالب علم کے ذہن میں اس سے کافی وضاحت نہ پیدا ہو خصوصاً جب کہ وہ ابھی کتاب کے ابتدائی حصہ میں ہے۔ تاہم اس سے علم اخلاقیات کی وسعت کا اندازہ ہو گیا ہوگا، اور اس کی قدرتی تقیبات کے سمجھنے میں جو آگے آتی ہیں ان اشارات سے مدد ملے گی۔ نیز ممکن ہے کہ ایک مرتبہ پوری کتاب نظر سے گزر جانے کے بعد پھر جب دوبارہ اس باب کو پڑھا جائے تو امید ہے کہ یہ بیان زیادہ بہتر طور سے سمجھ میں آ سکے۔

(۱۰)

۱۱۔ یقیناً نہ پیدا ہوگی، اور ترجمہ میں قدرے اور زیادہ یہ دشواری معلوم ہوگی۔ پڑھاتے وقت اصل سے ضرور مقابلہ کر لینا بہتر ہوگا۔ م

باب سوم

تقسیمات بحث

۱۔ تمہید۔ باب اول میں اخلاقیات کے جو معنی بیان کئے گئے ہیں، اگر ان کی سختی کے ساتھ پابندی کی جائے تو اس بحث میں کسی طرح کی تقسیمات قائم کر سکی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کیونکہ اس صورت میں ہمارا کام صرف اخلاقی نصب العین کی تحدید، اسکے اجزاء کی تحلیل، اور اس کی صحت سے بحث کرنا رہ جائے گا؛ جو عملاً ایک ہی شے کی بحث ہوگی۔ لیکن اس قدر سخت پابندی مشکل ہی سے ممکن ہے بہت سے مباحث ایسے ہیں، جنکا اخلاقیات کے محدود معنی میں، اس علم سے براہ راست کوئی تعلق نہیں، مگر ساتھ ہی اس کے سمجھنے کے لئے وہ اس قدر ضروری ہیں، کہ اخلاقیات کی کسی جامع کتاب سے ان کا حذف کرنا نہایت ہی دشوار ہے۔ ان خارجی مباحث کی نوعیت اوپر والے باب میں کسی حد تک بیان ہو چکی ہے؛ لیکن ذیل میں ہم زیادہ خصوصیت کے ساتھ یہ بتلانا چاہتے ہیں، کہ ان سے اخلاقیات کے مختلف عنوانات بحث کیونکر پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے پہلے اخلاقیات کے علم النفسی پہلوؤں پر توجہ ضروری ہے۔ یعنی یہ جاننا چاہئے کہ احساس، خواہش اور ارادہ کی کیا حقیقت ہے؛ محرک اور نیت کے کیا معنی ہیں، شعور میں ان کی کیا جگہ ہے، ضمیر کی کیا اصل و ماہیت ہے، اخلاقی حکم کن عناصر پر مشتمل ہوتا ہے، اور اسی طرح کی دوسری سمجھیں، جن کا اخلاقی نصب العین کی تحقیق سے پہلے سمجھ لینا تقریباً ناگزیر ہے۔ پھر ان علم النفسی مباحث سے قدرتی طور پر بعض اجتماعی پہلوؤں کی طرف جانا پڑتا ہے، کہ تمدن کے مختلف جوانب کی ترقی کے ساتھ نوع انسان میں اخلاقی شعور کا کیونکر نشوونما ہوتا ہے۔ اس تحقیقات سے پھر اخلاقی نصب العین کی نوعیت و ماہیت کی بحث کے لئے راستہ

کھلتا ہے۔ مگر یہ بحث بھی ایک حد تک تاریخی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ علم الاخلاق کی ترقی ابھی جس زینہ تک پہنچی ہے، اس کے لحاظ سے، جب تک تمام کم و بیش صحیح رایوں کا ذکر نہ کر دیا جائے کسی ایک ہی نصب العین کو صحیح مان کر بیان کر دینا، ناممکن ہے۔ ان تمام رایوں پر نظر ڈال کر، اور صحیح نظریہ کی عام نوعیت سے متعلق ایک خیال قائم کر چکنے کے بعد جا کر ہم کہیں اس قابل ہو سکتے ہیں، کہ اخلاقی زندگی کے واقعات پر اس نظریہ یا نصب العین کو چسپاں کر سکیں۔ لہذا اس طرح مباحث اخلاقیات کی چار اصولی تقسیمیں ہوجاتی ہیں: ۱، شعور اخلاق کی نفسیاتی بحث (۲، اخلاقی زندگی کا اجتماعی پہلو (۳، اخلاقی معیار کے مختلف نظریات (۴، اور اخلاقی زندگی پر اس معیار کا عمل۔ اس کے بعد علم الاخلاق کی مابعد الطبیعیاتی حیثیت کی ایک بحث بڑھائی جاسکتی ہے؛ لیکن اس کو معیار اخلاق کے نظریات کی بحث سے مشکل ہی سے جدا کیا جاسکتا ہے، بلکہ وہ ناگزیر طور پر اسی میں آجاتی ہے، جیسا کہ ہم کو اپنی جگہ پر معلوم ہوگا۔

اب ان تقسیمات میں سے ہر ایک کی نسبت ذیل میں چند باتیں مختصراً بیان کی جاتی ہیں۔

۲۔ اخلاقیات کے نفسیاتی پہلو - اس عنوان کی اکثر باتوں پر علم النفس کی کتابوں میں، پوری بحث ہوتی ہے، جو ان کی اصلی جگہ ہے، لیکن اخلاق کی کتابوں میں خواہش اور ارادہ کے

متعلق، خصوصیت کے ساتھ، بعض زیادہ اہم چیزوں کا ذکر کر دینا، مناسب سمجھا جاتا ہے، نیز ضمیر اور اخلاقی حکم کی بحث بھی ہمارے لئے اہم ہے، جس کی طرف خالص علم النفس کی کتابوں میں بہت ہی سرسری اعتنا کیا جاتا ہے۔ ارادہ کے اختیاری اور غیر اختیاری ہونے کی بحث بھی ضروری ہے، اور گویہ ایک حد تک مابعد الطبیعیات کا سوال ہے، تاہم اخلاقیات کو اس کے جس پہلو سے براہ راست تعلق ہے، وہ زیادہ تر نفسیاتی ہی ہے لیکن علم النفس کے جن پہلوؤں سے اخلاقیات کو زیادہ گہرا رابطہ ہے، وہ اُسکے اجتماعی پہلو ہیں، جس سے ہم علم الاخلاق کی دوسری تقسیم پہنچ جاتے ہیں۔

۳۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلو - علم الاجتماع اب تک اپنے دور طفولیت میں ہے، اور

اس کے موضوع کی قطعی تحدید کرنا شاید قبل از وقت ہوگا، لیکن عمومی حیثیت سے ہم اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ علم النفس کو وسیع کر کے اس کے اندر زندگی کے ایسے پہلوؤں کو داخل کر لیا گیا ہے، جو زیادہ تر اجتماعی حیثیت رکھتے ہیں یا اس میں زیادہ تر ایسی باتیں ہوتی ہیں، جن کو اخلاقیات سے بہت سہل علاقہ ہے۔ وحشی قوموں کی زندگی، زبان کے ابتدائی حالات، مذہب کے ابتدائی خیالات، وہم پرستیوں کی بنیاد، قانون و حکومت کے آغاز کی کیفیت، اس قسم کی بہت سی ایسی باتیں علم الاجتماع سے متعلق ہیں، جنکو کردار کے خیر و شر سے زیادہ واسطہ نہیں ہے۔ لیکن بائیں ہمہ یہ چیزیں کردار ہی کے مختلف شعبوں ہیں، یا کردار پر ان کا اثر یقیناً پڑتا ہے، اور اس نقطہ نظر سے ان پر بحث کی جاسکتی ہے۔ نیز ان چیزوں پر خیر و شر نیک و بد کے احکام لگانے کی بنیاد، نوع انسان کے ارتقاء کی نہایت ہی ابتدائی منزل میں پڑ جاتی ہے، اور یہ احکام جس طرح نشوونما پاتے ہیں، یہ علم الاجتماع کے مباحث کا نہایت ہی دلچسپ حصہ ہوتا ہے۔ اخلاقیات کے محدود مفہوم میں یہ چیزیں مشکل ہی سے داخل ہو سکتی ہیں، لیکن اخلاقی مسائل کے مطالعہ کے لئے تیاری کے طور پر ان کا جاننا قریباً ناگزیر ہے۔

۴۔ نظریات متعلق
معیار اخلاق۔

اخلاقیات اپنے اصلی مغزی میں درحقیقت اس نصب العین معیار یا مقصد کی بحث سے شروع ہوتا ہے، جس کی بنیاد کردار کے نیک یا بد، بڑے یا بھلے ہونے کا حکم

لگایا جاتا ہے۔ اس کے متعلق مختلف نظریات ہیں، اور گوان میں سے بعض اب بالکل رد ہو چکے ہیں، تاہم جو خاص خاص نظریات ہیں، ان سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا، خصوصاً اس لئے کہ یہ سب کی سب سے بڑا غلط نہیں ہیں بلکہ ہر ایک کسی نہ کسی اہم پہلو پر مشتمل ہے۔ لیکن ساتھ ہی طالب علم کو اس بات پر متنبہ رہنا چاہئے، کہ معیار کی تعریف و تحدید کے بارے میں یہ نزاعیں جو اکثر لا حاصل ہیں اور غلط فہمی پر مبنی ہوتی ہیں، اصل علم الاخلاق کا کوئی خاص جز نہیں ہیں۔ اس غلط فہمی سے بچنے کے لئے اس امر پر ایک سرسری نظر ڈال لینا

ضروری ہوگا، کہ اخلاق کی عملی زندگی میں، یہ نظریات یا اصول اخلاق کس طرح استعمال کئے جا سکتے ہیں، گو یہ بحث لازماً نہایت مختصر و نامکمل ہوگی۔

۵۔ عملی حیات اخلاقی

معیار اخلاق کے اس نظریہ پر موقوف ہوتی ہے، جو انسانی طور پر اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ نظریہ اختیار کریں، کہ معیار اخلاق ایسے قطعی اور اعلیٰ قوانین پر مشتمل ہے، جنکو ہر شخص کا کامل شعور و جدانی طور پر جانتا ہے، تو اس صورت میں عملی حیات اخلاقی کی بحث ایک تائیخی دلچسپی کی نوعیت سے کچھ ہی زیادہ رہ جائیگی۔ اور ہم صرف یہ معلوم کر سکیں گے، کہ فلاں فلاں زمانوں میں، مختلف اسباب سے، ان قوانین کا شعور نوع انسان کے سواد اعظم میں ناقص یا ضعیف رہا، اور فلاں زمانے میں گو یہ قوانین شعور و مسلم تو پوری طرح تھے، لیکن ان پر عمل بہت ہی کم تھا۔ ان واقعات کا تعلق، اصلی علم الاخلاق کے بجائے زیادہ تر علم النفس اور علم الاجتماع سے ہوگا۔ بخلاف اس کے، اگر ہم اس نظریہ پر پھنچیں، کہ معیار اخلاق کسی خاص غایت پر مشتمل بنے مثلاً حصول مسرت، کہ گو اس کو لوگ عام طور پر حاصل کرنا چاہتے ہیں، مگر صحیح اصول کے مطابق یا عقلمندی کے ساتھ نہیں حاصل کرتے، تو اس صورت میں کم از کم عمومی حیثیت سے ایسے طریقوں کا بتلانا ضرور ممکن ہوگا، جس سے نوع انسان کی اخلاقی زندگی کو ترقی دیا جاسکے۔

ایسے قواعد بنائے جاسکیں گے جو ہمارے پیش نظر مقصد یا غایت کے حصول کیلئے زیادہ صحیح اور کامل وسائل کے طرف رہنمائی کر سکیں۔ یا اگر ہم نے یہ نظریہ قبول کیا، کہ معیار اخلاق ایک ایسے نصب العین سے عبارت ہے، جو کم یا زیادہ وضاحت کے ساتھ، انسانی شعور کے نشو و نما کی ہر منزل میں موجود رہتا ہے، تو اس وقت یہ پتہ لگانا ممکن ہوگا، کہ یہ نصب العین کن طریقوں سے وضاحت یا روشنی میں آتا ہے، اخلاقی زندگی کے عملی نشو و نما میں، مثالوں سے اسکی کیونکر توجیہ و تشریح ہوتی ہے اور کسی نہ کسی حد تک اسکو زیادہ کمال کے ساتھ حاصل کرنے کی بھی راہیں بتائی جاسکتی ہیں۔

پہلے نظریہ کی بنیاد پر اخلاق کی عملی زندگی کا مطالعہ مشکل ہی سے کوئی اخلاقیاتی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے نقطہ نظر کی رو سے اخلاقیات عملی زندگی کی اصلاح و رہنمائی

کیلئے قواعد بنا سکتا ہے۔ تیسرے خیال کے بموجب اخلاقیات کا اصلی فلیفہ اخلاق زندگی کی اصلاح نہیں بلکہ اسکے عملی نشوونما کی حقیقت بتلانا ہوگا۔ غرض جب تک ہم میاں اخلاق پر بحث نہ کر لیں، اُس وقت تک یقین کے ساتھ اس کا فیصلہ ممکن نہیں کہ اخلاقیات کے اس حصہ بحث کی کیا نوعیت ہوگی۔ مباحث اخلاقیات کے اس حصہ کو کبھی عملی اخلاقیات بھی کہا جا سکتا ہے۔

۶۔ اس کتاب کا خاکہ۔ اوپر کے بیان سے معلوم یہ ہوا کہ اصول اخلاقیات پر جو کتاب جامعیت کے ساتھ لکھی جائے، اسکے قدرتی طور پر چار حصے

ہونگے، نیز ابعد الطبیعیاتی پہلو سے ایک پانچویں بحث اور بڑھائی جا سکتی ہے۔ لیکن جاری کتاب کا مقصد صرف ایک ابتدائی خاکہ پیش کرنا ہے؛ اور ضروری نہیں کہ اسکے مباحث و تقسیمات اس قدر محیط و جامع نوعیت کے ہوں۔ چونکہ یہ کتاب اہل میں طلبہ کے لئے لکھی گئی ہے، جو علم النفس کی کوئی نہ کوئی کتاب اپنے نصاب میں اس سے پہلے پڑھ چکے ہونگے، اس لئے علم النفسی بحثوں کو زیادہ طوالت دینے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ اجتماعی پہلوؤں کے متعلق یہ ہے کہ علم الاجتماع ابھی خود اس قدر نئے حالات میں ہے، کہ ایک ابتدائی ورسی کتاب میں اسکے مباحث پر کوئی یقینی حکم لگانا بمشکل ہی بجا ہوگا۔ ہاں کسی بڑی کتاب میں البتہ اسکے مختلف مباحث کی تفصیل ممکن ہو سکتی تھی لیکن یہاں تو ان کا حذف کر دینا ہی بہتر ہوگا۔ لہذا علم الاخلاق کے ان مع حصوں کے متعلق جو باتیں کہی ہیں، انکو ایک عام عنوان درج کتاب اول کا عنوان ہے کی تحت میں لیٹ کر بیان کر دیا گیا ہے۔ البتہ اخلاق کے بارے میں جو مختلف نظریات ہیں ان پر کفہ تفصیل کے ساتھ بحث کرنا ضروری ہے، لیکن اس میں بھی دقیق و نازک تاریخی تفصیلات کو چھوڑ کر، صرف موٹی موٹی تعریفوں، پر قناعت کرنا ہوگی۔ باقی عملی حیات، اخلاق کی بحث میں ہم اس سے زیادہ کچھ نہیں کر سکتے، کہ ان باتوں کا ایک اجمالی اشارہ کر دیں، جن پر اخلاقیات کی زیادہ جامع و بسیط کتابوں میں بحث کرنا اہم ہوتا ہے۔ اسی طرح ابعد الطبیعیاتی پہلوؤں کا بھی آخر کے ایک باب میں مختص ذکر آجائے گا۔

کتاب اول

جس میں خصوصیت کے ساتھ علم النفسی پہلوؤں پر بحث ہے

باب اول

خواہش اور ارادہ

۱۔ تمہید کلام

اس باب میں جن باتوں سے ہمکو بحث کرنی ہے، اُن کو اصل میں علم النفس سے تعلق ہے، اور جن امور کا ذکر کیا جائے گا، گو وہ کم و بیش تفصیل کے ساتھ علم النفس کی ہر کتاب میں ملیں گے۔ لیکن یہاں اخلاقیاتی پہلو سے اُن کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس پہلو سے ہمکو یہاں جس چیز سے بالخصوص تعلق ہے وہ ان افعال کی ماہیت ہے، جنکو ارادہ اور کردار کہہ کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، نیز یہ معلوم کرنا ہے کہ ان دونوں کو اُس شعوری زندگی سے کیا علاقہ ہے، جس کا نام سمیرت ہے۔ مگر اُن باتوں کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے، کہ پہلے خواہش اور ارادہ میں باہم جو علاقہ ہے، اُس کی کچھ توضیح کر دی جائے اور اس باب میں اسی سے بحث ہوگی۔

۲۔ خواہش کی ماہیت قبل اس کے، کہ ہم اس پر غور کریں، کہ خواہشوں کو ارادہ سے کیا علاقہ ہوتا ہے لفظ خواہش کا مفہوم متعین کر دینا ضروری ہے۔ مثلاً انسانی خواہش کو حیوانی اشتہا کے ساتھ غلط غلط نہ کر دینا چاہیے اسکے علاوہ بھی بعض اور چھوٹے چھوٹے فروق و امتیازات ہیں، جنکو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ عام طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ جب تک آدمی کسی چیز کو اچھا نہ سمجھ لے، اس کی خواہش نہیں کرتا؛ لیکن اس سے بات پوری طرح صاف نہیں ہوتی؛ کیونکہ خود اچھے کی تعریف اس کے سوا کچھ اور کرنی مشکل ہے، کہ وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کے ساتھ آدمی کی خواہشیں وابستہ تعلق

ہوتی ہے۔ بات یہ ہے کہ جتنی خواہشیں ہوتی ہیں، اُن سب میں آدمی کسی نہ کسی چیز کو دانستہ یا شعور کے ساتھ بطور مقصد کے سامنے رکھتا ہے۔ اسی چیز کو، جو کسی خواہش کا دانستہ مقصد ہوتی ہے، ہم اچھا کہتے ہیں۔ اس طرح تعریف کرنے سے ہم اوپر والے تسلسل کی قیادت پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن اسکو پوری طرح سمجھنے کے لیے، ضروری ہے، کہ خواہش اور دوسری قریب المعنی چیزوں میں جو فرق ہے اسکو ذرا زیادہ تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔ لہذا مناسب ہوگا، کہ زندگی کے سب سے نیچے طبقے سے لیکر انسانی خواہش و ارادہ کے انتہائی مراتب تک ہم ایک نظر ڈال جائیں۔

۳۔ احتیاج اور اشتہا۔ پہلے یہ دیکھو، کہ کسی حیوان کی محض احتیاج اور اس کی اشتہا میں کیا فرق ہے۔ نفس حیوانی کی احتیاج بعینہ وہی حیثیت رکھتی ہے، جو نباتی احتیاج کی ہوتی ہے۔ یہ احتیاج نام ہے، ایسے مقاصد کے طرف بلا شعور میلان کا، جو حیات حیوانی کی نشو و نما کے لئے اُسی طرح مطلوب ہیں، جس طرح حیات نباتی کے لئے۔ یا چاہے یوں تعبیر کرو، کہ فطرت ان مقاصد کو پورا کرتی ہے، یعنی خود حیوانات یا نباتات علم و شعور کے ساتھ ان کے طالب نہیں ہوتے بظرافت اس کے اشتہا کی صورت میں کسی خاص مقصد کی جانب جو میلان ہوتا ہے وہ کلیتہً بلا شعور نہیں ہوتا؛ بلکہ نفس کو ایک خاص حد تک اسکا شعور ہوتا ہے۔ اور وہ چکیبی قدر تعین کے ساتھ ذہن کے سامنے ہوتی ہے، جو کسی مخصوص احتیاج کی تشفی کیلئے مطلوب ہے۔ بھوکا شیر کچھ نہ کچھ جانتا ہے، کہ وہ اسوقت کس قسم کی چیز ڈھونڈ رہا ہے۔ لیکن کوئی درخت (مثلاً سوچ کھٹی)، جب سورج کے طرف پھر جاتا ہے، تو اس میں اس کی ایک احتیاج تو ہوتی ہے؛ مگر وہ خود اس کا شعور نہیں رکھتا، کہ کس قسم کی چیز سے یہ احتیاج پوری ہوگی۔ خود حیوانی اشتہا میں بھی یہ شعور اکثر صورتوں میں ایک گونہ مبہم و نا صاف ہی رہتا ہے۔ اور جو عنصر اس شعور میں سب سے زیادہ

لے ارستو کہتا ہے کہ اچھا ہے، جو تمام چیزوں کا مقصد ہو، کتاب الاخلاق۔

۴۔ یہ خیال ارستو سے ماخوذ ہے۔ اور گواہ ایک حد تک محض مجازی استعمال ہے، تاہم اس سے اُس نقطہ نظر کٹرن ذہن منتقل ہوتا ہے جو موجودات عالم کو خاص اعراض و مقاصد پر مبنی سمجھتا ہے۔

۵۔ بعض علامتہ نقیبات (غیر منجکوب یاد دہاتا ہے، کہ ایک پروفیسر شاوٹ ہیں) مرے سے اس عنصر کی موجودگی کے بارے میں

نمایاں ہوتا ہے، وہ کسی متعین چیز کے پیش نظر ہونے سے نازل لذت یا الم کا احساس ہوتا ہے۔ کوئی اشتہا جب تک پوری نہ ہو بلاغت خود کو لم ہوتی ہے، اور اگلے پورے ہو جانے پر لذت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہ احساس حیوانی اشتہا کا اس درجہ خاص اور نمایاں عنصر ہوتا ہے، کہ بارہ لذت کا اطلاق صرف کسی اشتہا کی تشفی پر ہوتا ہے، اور جس اشتہا کی تشفی نہیں ہوتی، اس کا نام الم رکھ دیا جاتا ہے۔ مثلاً عام طور پر لذت طلب اُس آدمی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی حیوانی یا ایسی انسانی اشتہاؤں کی جستجو میں پڑا رہتا ہے، جو شل حیوانی ہی اشتہاؤں کے ہوتی ہیں۔ لہذا کسی اشتہا کی نفس تشفی، اور ساتھی اس سے جو ایک خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، ان دونوں میں اشتہا واقع ہو سکتا ہے، کیونکہ دو نو پر لذت کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہاں بھوک اس اشتہا کے بارے میں کسی تردید کی ضرورت نہیں۔ اس وقت فقط اتنا جان لینا کافی ہے، کہ لذت اور الم حیوانی اشتہا کے سب سے غالب و نمایاں خصوصیات ہیں۔

۴۔ اشتہا اور خواہش | جس چیز کو خواہش کہا جاتا ہے، وہ صحیح معنی میں محض ایک ایسی شے کے مجر و شعور کا نام نہیں ہے، جس کے ساتھ لذت یا الم کی کیفیت پائی جاتی ہو، بلکہ اس شے کو اچھا سمجھنا، یا کم و بیش واضح طور پر کسی متعین مقصد کا اسکو جز خیال کرنا بھی ضروری ہے، انسان کی خواہش خدا محض

۱۔ ”بذات خود“ کی قید لگا دینی ضرور ہے؛ اس لئے کہ بعض اوقات غیر تشفی یافتہ احتیاج کے شعور کا مجموعی اثر باعث الم ہونے کے بجائے موجب لذت ہوتا ہے۔ مثلاً ایسی بھوک جو نہ بہت زیادہ ہو، نہ کم، نہ لذت آدمی کے لئے اور شاید حیوانات کے لئے بھی ناگوار ہو سکی جبکہ ایک خوشگوار کیفیت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو غالباً یہ ہے، کہ بھوک سے زندگی کی قوتوں میں اپنے اپنے افعال کے لئے ایک قسم کی تحریک و آمادگی پیدا ہو جاتی ہے اور کچھ یہ کہ شعور احتیاج سے فوراً تشفی کا خوش آئند خیال پیدا ہوتا ہے۔ دیکھو باب دوم کے خاتمے کا پہلا نوٹ۔

۲۔ دیکھو اس کے بعد دوسرا باب فصل ۱۰۔

۳۔ اس مسئلہ پر مفصل بحث کے لئے، دیکھو گرین کا ”مقدمہ اخلاقیات“ مکتب اب دوم باب دوم۔ یہ پڑھ کر ”مناظر اخلاقیات“ صفحہ ۵۱-۱۲ اور ”ایوی کی“ سائنس کی ”صفحہ ۲۶۔

اسکی بھوک سے اسی قدر مختلف چیز ہے، جتنی کسی جانور کی بھوک درخت کی خالی احتیاج غذا سے مختلف چیز ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ آدمی بھوکا ہو، اور پھر بھی کھانے کا خواہشمند نہ ہو۔ کیونکہ کھانے کی خواہش میں نفس بھوک کے علاوہ یہ بھی داخل ہے کہ آدمی کھانے کو کوئی لائق حصول مقصد سمجھتا ہو، یا یوں کہو کہ خواہش کی صورت میں ایک خاص متعین نقطہ نظر کا پایا جانا بھی داخل ہے، جو نفس اشتہا کا کوئی جز نہیں ہے۔ نفس بھوک وحشی اور حیوان سب کی ایکساں ہوتی ہے، لیکن ایک حکیم و عاقل انسان کی خواہشیں، وحشی و شکر پرور آدمی سے نہایت ہی مختلف ہوتی ہیں۔ کیونکہ ہر شخص کی خواہشیں، اس کے مختلف نقطہ نظر کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہ کس چیز کی خواہش رکھتا ہے یہ بتی ہے اس پر کہ وہ کیا پسند کرتا ہے، اور وہ کیا پسند کرتا ہے یہ بقول سطر سکن کے ٹھیک منظر ہوتا ہے اس بات کا کہ وہ کیا ہے۔ کسی شخص میں معمولی بھوک پیاس کے احساس کی موجودگی ہے، اسکی سیرت کا بھوک مطلق پتہ نہیں لگ سکتا، لیکن نیکو کاری، قوت، یا شہرت کی بھوک، اسکا سارا نقطہ نظر بارے سے سامنے آئے کر دیتی ہے۔ لہذا کسی آدمی کی خواہشیں اس کے ذہن کا کوئی منفک و مستقل واقعہ نہیں ہوتیں، بلکہ وہ اصل میں اس کے مجموعی عالم سیرت کا ایک عنصر ہوتی ہیں۔ اگر ہم خواہشوں کی پوری حقیقت سمجھنا چاہتے ہیں، تو ان کو اسی پہلو سے دیکھنا چاہئے۔

۲۔ عالم خواہش۔ جب کہا جاتا ہے، کہ آدمی کی خواہشیں اسکے "عالم" کا جز ہوتی ہیں، تو اس سے جو کچھ مراد ہوتی ہے اسکی کسی حد تک توضیح منطق کی ایک اسی طرح کی اصطلاح سے ہو سکتی ہے۔ منطق میں "عالم بحث" یا موضوع سے مقصود وہ دائرہ گفتگو ہوتا ہے، جس کے متعلق ہے

۱۔ عناصر اخلاقیات، از میور ہیڈ صفحہ ۵۲۔

۲۔ ویسی کی "انفسیات"، صفحہ ۳۶۳۔

۳۔ دیکھو کیٹس کی "فارمل لاجک"، منطق مدوری، صفحہ ۱۳۷۔ ۴۔ "اپریئل لاجک"، منطق تجربی،

صفحہ ۱۸۰۔ ۵۔ "میل آف لاجک"، جز اول صفحہ ۵۹۔ ۶۔

کوئی خاص بات بیان کیجاتی ہے۔ مثلاً یونانی ضمیات یا ہومر نے اپنے کلام میں دنیا کا جو نقشہ کھینچا ہے، اس کے ضمن میں اگر وہاں کے دیوتاؤں کا ذکر کیا جائے تو وہ اپنے عالم کی بات ہوگی، لیکن معمولی دنیا کے واقعات کے ساتھ ان کا بیان بے معنی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قہقہے کمانیوں کے عالم میں ہم پریوں کا ذکر کر سکتے ہیں شکسہ کے کھیلوں کی دنیا میں میٹس یا کنگسیر کا بیان آسکتا ہے، ڈانٹے کی "دو آتش کاظمی" کے عالم گفتگو میں جنت، دوزخ اور نہر حیات کا تذکرہ آسکتا ہے، غرض ان تمام باتوں کا ذکر اپنے اپنے مخصوص عوالم کے اندر بجاتا ہے، لیکن اگر ان سے الگ کر لیا جائے تو غلط و بے معنی ہو جائے گا۔ بالکل یہی حال ہماری خواہشوں کا ہے۔ ہر خواہش کا تعلق ایک خاص عالم سے ہوتا ہے، اور اگر اس سے نکل کر ہم دوسرے عالم میں پہنچ جائیں، تو پھر اس خواہش کے کچھ معنی نہیں رہتے۔ یہ عالم جس سے کوئی خواہش متعلق ہوتی ہے، نام ہے کسی آدمی کے اُس مجموعی عالم سیرت کا، جو احساس خواہش کے وقت موجود ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ یہ عالم آدمی کے اُس اخلاقی نقطہ نظر کا عالم ہوتا ہے، جو کسی خواہش کے احساس کے وقت اس کے سامنے ہوتا ہے۔ ان عالموں میں باہم بڑا اختلاف ہوتا ہے، جیسا کہ ان احکام سے ظاہر ہے، جو اُس انسانی کردار پر ہم عادت لگاتے رہتے ہیں، جو احوال، ڈراما یا شاعری میں پیش کیجاتی ہے۔ ہر اکثر اس سے باخبر ہوتے ہیں، کہ قصہ کہانی میں کسی شخص کی جانب جو خواہش منسوب کی گئی ہے وہ وہ نہیں ہے، جو عام زندگی میں اس سیرت کے آدمی میں پائی جاتی ہے یا کم از کم اس حد تک نہیں پائی جاتی ہے، جس حد تک کہ یہاں منسوب کی جا رہی ہے۔ یعنی یہ خواہش اُس کے مخصوص عالم سے واسطہ نہیں رکھتی۔ اور یہ مخصوص عالم نہ صرف مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے، بلکہ، ایک ہی فرد میں بھی بدلتا رہتا ہے۔ نفس کے مختلف احوال و کوائف اور تندرستی کی حالت (Purgatory) کا لفظی ترجمہ "مکھڑا" ہو سکتا ہے، یہی وہ مقام جہاں گناہ کا راسخ گناہوں سے پاک و طہیر کر کے جنت میں داخل کئے جاتے ہیں۔ اداوت میں اس مقام کا نام "نہر حیات" ہے۔ اسی اصطلاح کا ترجمہ "نہر حیات" بھی ہے۔ اس کا ترجمہ مناسب ہوگا۔

مختلف حالتوں میں بہارے اندر جو مختلف خواہشیں پیدا ہوتی ہیں، اُن سے ہر شخص واقف ہے۔ یہی اختلافات ہیں، جنکو ہم خواہش کے مختلف عالموں سے تعبیر کر سکتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک عالم کے ساتھ خواہشوں کی ایک خاص صنف یا کم از کم ان کا ایک خاص سلسلہ وابستہ ہوتا ہے۔ بعینہ ایک ہی فرد کے حالات میں اچانک کوئی تغیر واقع ہونے سے اس کا عالم بھی یکایک بدل جاسکتا ہے۔ یہی فوری تبدیلی ہے، جسکو بلی کی اس پرانی کہانی میں ظاہر کیا گیا ہے، جس میں وہ شہزادی بنادی گئی تھی، لیکن اچانک ایک چوہے کے سامنے آ جانے سے، وہ پھر اپنے اصلی قالب میں آگئی۔ حالت کے اچانک تغیر نے اس کو شہزادی کے عالم سے یکایک نکال کر بلی کے عالم میں پھنچا دیا۔ زندگی اس قسم کے تغیرات کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ جرمن زبان میں ایک مثل ہے، کہ جوانی میں ایک شخص جس چیز کے لئے جان دیتا ہے، بڑھاپے میں اُس سے اکتا جاتا ہے، بلکہ ہر سال، ہر دن اور کبھی کبھی ہر ساعت ہم اپنے کو دیکھتے ہیں، کہ ایک عالم سے دوسرے میں جا پھینچتے ہیں، جہاں وہی چیز جو پہلے مغرب تھی غیر دلچسپ بلکہ مکروہ معلوم ہونے لگتی ہے۔ کسی دوست کی خبر موت، کسی وعدہ کا یاد پڑ جانا، کسی اخلاقی اصول کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا، غرض اس قسم کا کوئی بھی اچانک تغیر ہمکو فوراً ایک دنیا سے دوسری دنیا میں پھنچا دیا کرتا ہے۔ شکسپیر کے کھیل موسومہ ”عشق مرا لگان“ میں جہاں شاہ فرانس کی خبر موت سے، دفعۃً ہنسی مذاق کے مین کارنگ بدل کر بالکل نیا نقشہ قائم ہو جاتا ہے، اسی تغیر کو دکھایا گیا ہے۔ اس قسم کے تغیر کو ہم بجا طور پر ایک عالم سے دوسرے عالم میں چلا جانا کہہ سکتے ہیں۔ اتوار کے دن دعیسایوں کے ہاں۔ م، ایک شخص کی زندگی کا جو نقطہ نظر ہوتا ہے اور اُس کے بعد، فتنہ کے بقیہ ایام میں، جس طرح وہ بدل جاتا ہے، وہ بھی مذکورہ بالا ہی تغیر کی ایک مثل ہے، لباس تنک کا تغیر بعض آدمیوں میں تغیر عالم کے پیدا کر دینے کیلئے کافی ہو جاتا ہے، اور یہ مثل ہمیشہ صادق نہیں آتی کہ ”راہبانہ فوٹی پختے سے آدمی راہب نہیں ہو جاتا“

۱۔ ان نفسی عوامل کی نوعیت و اہمیت کو اچھی طرح سمجھنے کیلئے، ہر بارٹ کی ”سائکالوجی“ خصوصیت کے ساتھ مفید ہے۔
 ۲۔ پروفیسر شاوٹ کی ”انالیٹک سائکالوجی“ (دعا ص ۸ باب ۱۰ و ۹، ۱۰) اور رسالہ ماہنامہ میں پروفیسر موسوٹ نے جو مضامین لکھے ہیں وہ بھی دیکھنے والے ہیں۔

۶۔ خواہشوں میں باہم
تعارض۔

اوپر ہم نے آسانی کے خیال سے یہ مان لیا ہے، کہ ایک وقت میں آدمی کے پیش نظر کوئی ایک ہی نقطہ خیال ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ وہ ایک ہی عالم میں ہوتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی شخص کا بھی مافی السور اتنا سادہ و بسیط نہیں ہوتا۔ بلکہ قریب قریب ہمیشہ ایک ہی وقت میں کئی نقطہ خیال نظر کے سامنے رہتے ہیں، یا کم از کم اس تیزی کے ساتھ وہ ذہن میں بچے باورِ گہرے گذرتے رہتے ہیں کہ عملاً ایک ہی ساتھ موجود قرار دے جاسکتے ہیں۔ مثلاً ایک صاحب سیاست ایک ہی وقت میں ایسے محرکات کے زیر اثر ہو سکتا ہے، جو خواہش کے بہت سے مختلف عالموں سے منحرف ہوں۔ ایک طرف تو اپنے ملک کی بہبودی کے عالم خیال سے اس کا ذہن مشغول رہتا ہے اور اس نقطہ نظر سے وہ بعض امور کی تکمیل کا شدید خواہشمند ہو سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ممکن ہے، کہ دوسری طرف اس کے دل میں ایسے خیالات بھی ظہور کر رہے ہوں، جن کی بنیاد خواہش کے بالکل ایسے جداگانہ عوامل پر ہو جو ظاہر ملک کی خواہش کے منافی پڑتے ہوں۔ ذاتی عزت و شہرت خاندان کی بھلائی، اپنی جماعت کا پاس (اپنے ملک سے قطع نظر کر کے)، عام دنیا کی غیر خواہی کا فرض، مذہبی واجبات کا لحاظ؛ یہ تمام پہلوئیں باورِ گہرے اور تقریباً ایک ہی ساتھ پیش نظر ہو سکتے ہیں، جن کی بنا پر اس کے دل میں لازماً نہایت ہی مختلف خواہشیں موج زن ہوگی اور اغلب یہ ہے، کہ ان میں سے بعض باہم ایک دوسرے سے متعارض بھی ہوگی، ایک نقطہ نظر سے وہ صلح کا خواہشمند ہو سکتا ہے، اور دوسرے سے جنگ کا؛ ایک طرف اس کا دل رعایا کی آزادی چاہتا ہے، دوسری طرف امن و امان کا خیال کچھ اور کہتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ان مختلف اغراض و مقاصد میں سے بالآخر وہ کس کو ترجیح دے گا۔ اس کے جواب میں اکثر یہ کہا جاتا ہے، کہ ایسی حالت میں آدمی آپ سے آپ اسی خواہش یا محرک سے متاثر ہو جائے گا، جو سب سے زیادہ قوی ہوگا۔ لیکن یہ طرز بیان ذرا گمراہ کرنے والا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ خواہش کوئی علیحدہ و مستقل بالذات چیز ہے؛ حالانکہ اصل میں یہ ایک عالم یا نظام

کا جز ہوتی ہے۔ لہذا کسی خواہش کا حقیقی زور خود اُس کی انفرادی طاقت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ اس عالم یا نظام کی قوت پر جس سے اسکو تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی حکومت کے طرف سے اپنے دل میں نفرت و عداوت رکھتا ہے، اور اس بنا پر اس سے جنگ کی سخت خواہش پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر اُس کی سیرت میں فرض کا احساس ذاتی عداوت کے احساس پر غالب ہے، تو اس کا فیصلہ عمل صلح کے حق میں ہوگا، گو صلح کی خواہش بذات خود قوی الاثر نہ تھی۔ اور یہ خواہش صلح اس بنا پر کامیاب نہوگی، کہ بجائے خود قوی تر تھی۔ بلکہ اس لئے کہ ایک قوی تر عالم یا نظام کا جز نہ تھی۔ البتہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک قوی خواہش اُس عالم کو بھی قوی کر دیتی ہے، جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے، مگر کسی خواہش کی آخری فتح، خود اس کے انفرادی غلبہ پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ اُس کے عالم کے غلبہ و تسلط پر۔ یہی یہ بات کہ خاص خاص افراد میں ایک عالم پر دوسرا کیسے غلبہ پا جاتا ہے، قویہ اخلاقیات سے زیادہ علم النفس میں بحث کرنے کا مسئلہ ہے۔ باقی جس حد تک، اس کا اخلاقیات سے تعلق ہے، اس کا اسی کتاب میں آگے چلکر کچھ اور ذکر آویگا۔ سر دست جو بات یاد رکھنے والی ہے، وہ فقط اسی قدر ہے، کہ خواہش کوئی مستقل بالذات شے نہیں ہوتی بلکہ کسی عالم یا نظام کا جز ہوتی ہے، اور اسلئے خواہشوں کا باہمی تعارض و تضاد حقیقت میں انکے دو یا زیادہ عوامل کا تعارض ہوتا ہے۔

۱۔ ”مقدمہ اخلاقیات“ از گرتین کتاب دوم باب اول، صفحہ ۱۰۸۔

۲۔ مثلاً کتاب سوم باب چھ میں۔

۳۔ دیکھو ”دوران لوجی“ مصنفہ ڈیوی صفحہ ۳۶۴-۵۔ ”یہ بات خصوصیت کے ساتھ یاد رکھنے والی ہے، کہ یہ ایک ایسا مناقشہ و تعارض ہے جو خود انسان کے اندر جاری رہتا ہے، یہ خود اپنے آپ سے لڑائی ہے (یعنی ہماری تعمیر کی رو سے، یہ خود نفس ہی کے ایک عالم کی اپنے دوسرے مختلف انشیت عالم سے جنگ ہے)۔ یہ کسی ایسی شے سے جنگ نہیں ہے، جو اپنے سے باہر ہو، نہ کسی ایک نتیجہ کی دوسرے نتیجہ کے ساتھ یہ جنگ ہے۔ آدمی کے اندر یہ جنگ جاری ہوتی ہے، تو وہ صرف ایک نمائندگی کی طرح اُنکے آخری نتیجہ کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ فرض خواہشوں کے تعارض کا پورا مفہوم یہ ہے کہ آدمی خود اپنے سے برتر ہو سکتا ہے، وہی لڑنے والا ہے، اُسی سے لڑائی ہوتی ہے، اور وہی خود میدان جنگ ہے۔ یہ آخری طرز تعمیر یقیناً میکسل کی کتاب ”فلسفہ مصلحت“ (۱-۶۴) کی اس عبارت سے ماخوذ ہے ”میں جگ کا ایک فرقہ نہیں بلکہ دونوں ہوں، اور خود میں ہی جنگ بھی ہوں“، یا پرنسپل کیہ رٹنے اسی کا اور ترجمہ کیا ہے ”فلسفہ مذہب“ باب ۹- صفحہ ۲۶۲، میں ایک ہی وقت میں فریقین جنگ بھی ہوں اور خود ہی جنگ و میدان جنگ بھی“

۷۔ خواہش اور مرضی "خواہش" اور "مرضی" اکثر ہم معنی الفاظ کی حیثیت سے استعمال کئے جاتے ہیں؛ لیکن اصل میں ان دونوں کے عام استعمال میں بھی ایک خفیف سافق ہے، اور اخلاقیات میں، ان کو الگ الگ معنی میں استعمال کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس فرق کو اختصار کے ساتھ ہم یوں بیان کر سکتے ہیں، کہ مرضی نام ہے خواہش موثر کا۔ اسکے معنی کو زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لئے عوالم خواہش اور ان کے باہمی تعارض کی مذکورہ بالا بحث سے بھوکا م لینا چاہئے۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر خواہش کسی نہ کسی نظام یا عالم سے تعلق رکھتی ہے، اور یہ کہ اس طرح کے کئی کئی عالم ایک ساتھ مجتمع ہو کر باہم متعارض ہو سکتے ہیں۔ جب یہ تعارض و تضاد واقع ہوتا ہے تو بعض خواہشیں غالب آجاتی ہیں، اور باقی ماندہ دب جاتی ہیں یا معرض التوا میں پڑ جاتی ہیں۔ اب مرضی کے لفظ کو انہی خواہشوں کے لئے محدود رکھنا ہی مناسب ہے جو بالآخر غالب و موثر رہتی ہیں۔ ایک بھوکے آدمی کی نسبت کھا جاسکتا ہے، کہ اسکو غذا کی خواہش ہے؛ لیکن اس خواہش کا غلبہ و تسلط صرف جوانی میلان کے عالم میں ہو سکتا ہے۔ ورنہ کسی مذہبی فرض کے احساس، کسی کام میں انہماک یا کسی اور جذبہ کے تسلط سے بھوک کی یہ خواہش دب بھی جاسکتی ہے۔ ان صورتوں میں گو بھوک کا احساس یا شعور ایک مغلوب عالم خواہش کی حیثیت میں تو قائم رہ سکتا ہے، لیکن پھر بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ آدمی اس حالت میں کھانا چاہتا نہیں یا کھانے کی مرضی نہیں رکھتا۔ لہذا معلوم یہ ہوا، کہ جو خواہش بے اثر ہو جاتی ہے، اسکو مرضی نہیں کہا جاتا۔

۸۔ مرضی اور ارادہ۔ اگر مرضی موثر کو نفس خواہش سے جدا کرنا کچھ اہمیت رکھتا تھا

۱۔ مرضی کے لفظ کو میں قریب قریب ارتطو کے اس لفظ کے معنی میں لے رہا ہوں، جس کا ترجمہ ویسے نے طے شدہ خواہش، سے کیا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ علماء نفسیات مرضی کے معنی یہ معنی نہیں سمجھتے۔ اکثر تو "خواہش" اور "مرضی" میں کوئی فرق ہی نہیں کیا جاتا، اور جو فرق کیا جاتا ہے وہ بارہا مذکورہ بالا تفریق سے مختلف ہوتا ہے۔ بلکہ کبھی غلط ہوتا ہے۔

تو شخص اس مرضی اور متعین ارادہ میں فرق کرنا اور کبھی زیادہ اہم ہے۔ بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہوگا، کہ اگر مرضی نام ہے خواہش غالب کا تو اس کو لازماً ارادہ کی صورت میں ہمیشہ ظاہر ہی ہونا چاہئے۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ مرضی کی حیثیت اکثر تجربہ ہی ہوتی ہے، یعنی آدمی کی فطرت واقعہ کے صرف کسی ایک ہی پہلو پر مبنی ہوتی ہے، اور دوسرے لواحق کا لحاظ نہیں رہتا۔ بخلاف اس کے کسی بات کا ارادہ کرنے کی صورت میں یہ ہوتا ہے، کہ آدمی اسکو بحیثیت مجموعی تعین طور پر عمل کے لیے قبول کر لیتا ہے۔ شیکسپیر کے شاہ رچرڈ دوائے نائٹک میں جب ایسی، گلو سٹر کے ڈیوک سے کھتی ہے، کہ ”دگو میں تمہاری موت کی مرضی رکھتی ہوں، لیکن قائل بننے کا ارادہ نہیں“ تو یہاں مرضی اور ارادہ کے فرق کو نہایت خوبی سے ظاہر کیا ہے۔ یہاں موت کی مرضی بس مجرد مرضی ہے جس میں اس کا لحاظ نہیں، کہ اس کے پورا کرنے کا ذریعہ کیا ہوگا۔ بخلاف اس کے، جب کسی چیز کا متعین طور پر ارادہ کیا جاتا ہے، تو اس میں بہت سی ایسی باتیں بھی شامل ہو جاسکتی ہیں، جن کو بجائے خود آدمی نہیں چاہتا، بلکہ ممکن ہے، کہ اس کی مرضی کے یہ قطعاً خلاف ہوں۔ اسکی مثال بھی شیکسپیر ہی کے کلام سے دی جاسکتی ہے ”مر میو اور جولیٹ“ میں جب عطار رمیو کے مات زہر بیچنے پر تیار ہو جاتا ہے تو کہتا ہے، کہ ”میرا افلاس اس پر مجبور کر رہا ہے، ورنہ ارادہ نہیں ساتھ دیتا“ ظاہر ہے، یہاں ارادہ سے مراد مرضی ہے۔ زہر بیچنے کا ارادہ تو وہ کر ہی رہا ہے،

لے بارہا یہ ذرائع بالکل ہمارے بس سے باہر ہوتے ہیں۔ مثلاً ہماری مرضی ہوتی ہے، کہ موسم بدل جائے، یا مثلاً ہم اپنی گزشتہ زندگی کے کسی حصہ کو دوبارہ لوٹانا چاہتے ہیں۔ یہاں ہماری مرضی یا چاہنا، ارادہ کی صورت نہیں اختیار کر سکتا، کیونکہ جو ہی ہمارا خیال اس کے ذرائع کی طرف جاتا ہے، تو فوراً نظر آ جاتا ہے، کہ وہ ہمارے قبضہ قدرت سے باہر ہیں۔

لے اس جگہ پر گرین نے اپنی کتاب ”مقدمۃ اخلاقیات“ میں بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ ”ارادہ نام ہے صرف قوی مرضی کا، لیکن یہ عزم عمل کے لئے کافی نہیں ہوتا“

یعنی اس فعل کو عمل میں لانے کے لئے متعین طور پر قبول کر لیا ہے، البتہ اسکی مرضی یہ تھی یا وہ یہ چاہتا ہے، کہ ایسا نہ کرنا پڑتا۔ اسی کو ہم یوں تعبیر کر سکتے ہیں، کہ دوسرے حالات سے قطع نظر کر کے انفرادی طور پر جو خواہش غالب ہے، وہ تو زہر بیچنے کے مخالف ہے، بشرطیکہ نظار اپنے بیان میں سچا ہو، لیکن خواہش کا عالم غالب وہ ہے، جو مغلسی کے حالات نے پیدا کر دیا ہے، اور زہر فروشی کے ارادہ کا موجب یہی عالم غالب ہے۔ لہذا مختصر یوں کہہ سکتے ہو، کہ مرضی نام ہے اس خواہش کا، جو اپنی انفرادی حیثیت سے غالب ہو، اور ارادہ نام ہے، عالم خواہش کے غلبہ کا۔

۹۔ ارادہ اور عمل۔ خالی ارادہ (یعنی محض نیت، قصد یا عزم)، اور اس کا عمل میں لانا، ان دونوں میں بھی ایک اہم فرق ہے۔ عزم کا تعلق کم و بیش کسی مستقبل کی چیز سے ہوتا ہے۔ یہ مستقبل کبھی تو اتنا قریب ہوتا ہے، کہ فوراً ہی عمل ہو جاتا ہے اور کبھی اتنا بعید، کہ جیتک اس کا ٹھیک وقت نہ آئے عمل ملتوی رہتا ہے۔ عزم و قصد کی اس دوسری صورت میں ہو سکتا ہے، کہ عمل کی سرے سے کبھی نوبت ہی نہ آئے۔ اس میں شک نہیں، کہ عزم یا نیت کا درجہ محض مرضی سے زیادہ ہوتا ہے، اسلئے کہ اس میں آدمی کسی خاص بات کو متعین طور پر قبول کر کے، اس کے کرنے کا قصد کر لیتا ہے۔ لیکن اگر اس کا وقت ابھی نہیں آیا ہے، تو یہ ممکن ہوگا کہ قصد کا تعلق ایک عالم سے ہو، اور اس کا عمل میں لانا دوسرے عالم سے متعلق ہو جائے۔ کیونکہ عمل کا زمانہ آنے تک حالات بدل جا سکتے ہیں۔ کم از کم اتنی تبدیلی تو ہو ہی جائے گی، کہ جو شے پہلے توقع کی حالت میں تھی، وہ اب وقوع کی حالت میں ہوگی۔ مثلاً کسی بات کے اقرار کرنے کا نفس عزم اور چیز ہے، باقی ایسے لوگوں کا سامنا ہونے پر، جن سے کہ اقرار کرنا ہے، اس بات کا واقعی اقرار کر لینا، بار بار بالکل مختلف چیز ہو جاتی ہے۔ پہلی، یعنی خالی عزم کی، صورت میں، پیش آنے والے حالات صرف تخیل میں تھے، لیکن دوسری صورت میں انکھول کے سامنے ہیں، اور ممکن ہے، کہ ابہ واقعاً جو حالات سامنے ہیں، وہ جاری توقع کے مطابق نہ ہوں۔ مثلاً

جن لوگوں سے اقرار کرتا ہے وہ اُس وقت اپنے اس مزاج میں نہیں ہیں، جسکے ہم متوقع تھے۔ اور اگر ہماری توقع اس بارے میں پوری بھی اترے تو بھی ممکن ہے، کہ وقت آنے پر ہم خود بعض ایسی باتوں سے متاثر ہو جائیں جو عزم کرنے وقت خیال میں نہیں آئی تھیں۔ ایک شخص جو ٹرک کے اٹھنے کا تہیہ کر رہا ہے فرض کرو، کہ اس کا خیال اس طرف نہیں گیا، کہ اُس وقت کیسی سخت سردی ہوگی یا خواب سوچ میں کیسی لذت ہوتی ہے، اور جب یہ وقت آتا ہے، تو ان مؤثرات سے وہ اتنا مغلوب ہو جاتا ہے، کہ سارا عزم و تہیہ باطل ہو جاتا ہے۔ یا مثلاً لیڈی سیکرٹ نے جب ڈکن کے قتل کا عزم کیا، تو اُس وقت اس کو ہم بھی نہ تھا، کہ اس کی صورت اس کے باپ سے مل جائیگی۔ اسی طرح میجرٹ نے جو وقت روح کے احکام کی تعمیل کا تہیہ کیا تھا، تو اس کے ذہن میں اُن شبہات نے خطورت تک نہ کیا تھا، جو روح کے غائب ہو جانے کے بعد پیدا ہوئے لہذا معلوم یہ ہوا ہے کہ ”بڑے بڑے پرزور و اہم عزائم“ بھی اسی طرح ٹوٹ جاسکتے ہیں، جس طرح کہ چھوٹے چھوٹے معمولی منصوبے، اور برسی بھلی دونوں قسم کی نیتیں باطل ہو جاسکتی ہیں۔ خصوصاً جب کسی قصد یا عزم کے ساتھ ایسے عظیم نتائج و عواقب وابستہ ہوں، جیسے ہمارے اُس عالم کی جس میں اب تک ہم رہتے آئے ہیں، تقریباً کا یا پلٹ جانے والی ہو۔ کیونکہ اس صورت میں آدمی اس جدید عالم کا پوری طرح تخیل نہیں کر سکتا، اور بعض نہایت ہی چھوٹی باتیں، جو نظر انداز ہو گئی تھیں، سامنے آنے پر ہمارے خیالات کو بالکل دوسری طرف پھیر دے سکتی ہیں۔ جس ”انقلاب“ سے ہماری موجودہ زندگی کا عالم بالکل متحالا ہو جانے والا ہو، اُسکو دفعۃً عمل میں نہیں لایا جاسکتا۔ نہ اُن نئے حالات کا، جو اس سے پیدا ہوں گے ہم پوری طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔ لہذا خالی عزم واقعی عمل سے بہت دور کی چیز ہے باقی جس چیز کو عام طور پر ”قوت ارادہ“

۱۔ دیکھو کتاب سوم باب پنجم

۲۔ میور ہیڈ نے عناصر اخلاقیات میں عمل ارادہ کے اجزاء کی تشریح نہایت عمدہ اختصار کے ساتھ کی ہے۔ صفحہ ۵۰۔

کہا جاتا ہے، وہ نام ہے عزائم کو عمل میں لانی طاقت کا۔ جس کا انحصار بہت کچھ اس عادت و ملک پر ہے، کہ اصل مقصود پر تیار سی توجہ اسطرح جمی رہے، کہ فرعی حالات و مواقع، اسکو متزلزل نہ ہونے دیں، یہی وجہ ہے، کہ اس معنی میں تنگ خیال یا سخت دل آدمی بہ نسبت وسیع الخیال لوگوں کے اکثر زیادہ قوی الارادہ ہوتے ہیں۔ لیکن ایک وسیع الخیال آدمی بھی اس طرح "قوی الارادہ" ہو سکتا ہے، کہ نشیب و فراز کے تمام حالات کو واضح طور پر سامنے رکھ کر فیصلہ کن راستے قائم کر لیتا ہو، اور معمولی جزئیات پر نظر نہ ڈالتا ہو۔

۱۰۔ قصد کے معنی۔ ارادہ کے ساتھ جب اس مقصود و مراد کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، جس کا ارادہ ہے تو اسکا نام قصد ہو جاتا ہے۔ کبھی اس لفظ قصد کو نفس مقصود کے لئے بھی استعمال کر دیا جاتا ہے (اردو میں شاید ایسا نہیں ہوتا) قصد کو نفس کے ان رجحانات سے الگ رکھنا چاہئے، جو اشتہا، خواہش اور مرضی کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اشتہا پر جو فعل مبنی ہوتا ہے اس کو علی العموم تسویق سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ لیکن کبھی، کبھی اس لفظ کو ان افعال کے لئے بھی استعمال کر دیتے ہیں، جو خواہش سے ظاہر ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں تفریق کے لئے ہم تسویق کے ساتھ شعوری اور غیر شعوری کی قید لگا دے سکتے ہیں۔ رہا وہ رجحان، جو مرضی کے ساتھ کسی فعل کے ظاہر ہونے میں پایا جاتا ہے، تو اس کا صحیح نام میلان ہے۔ جب کسی چیز کے کرنے پر ہم مائل ہوتے ہیں، تو اس صورت میں اس کی جانب تسویق کا صرف شعوری نہیں ہوتا، بلکہ اس کو ایک خاص حد تک ہم پسند بھی کرتے ہیں، گو یہ ہو سکتا ہے، کہ بچہ غور کرنے کے بعد ہم اس کے نہ کرنے ہی کا عزم کر لیں، عرض قصیدہ محرم میلان اور تسویق سے درج ہے وہ شعوری ہو، تا غیر شعوری (ایک جداگانہ فتنہ شے ہے۔

۱۱۔ ارادہ اور سیرت بقول ٹویلیس کے سیرت نام ہے "کامل طور پر منضبط و تشکیل یافتہ ارادہ" کا یا ہم نے اوپر جو طرز تعبیر اختیار کیا ہے، اس کی رو سے یوں کہا جا سکتا ہے، کہ سیرت نام ہے، کسی خاص متعین عالم کے

یہیم غلبہ کا۔ نیک سیرت آدمی وہ ہے جس میں فرض شناسی کا عالم عادتہ غالب رہتا ہو۔
 بخیل وہ ہے، جیہ روپیہ کی محبت کا عالم مسلط رہتا ہو۔ متعصب آدمی وہ کہلاتا ہے
 جیہ کوئی ایک خاص عالم اس طرح حاوی ہو جاتا ہے، کہ دوسرے اہم نقطہ ہائے
 نظر سے وہ بالکل اندھا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اور بہتے اصناف سیرت ہیں، وہ
 سب بھی اپنے اپنے عالم غالب ہی کی نوعیت کے حوالہ سے تعبیر کیے
 جا سکتے ہیں۔ پلوپ کے اس قول کا، کہ "خود میں سے کوئی سیرت ہی
 نہیں رکھتیں"، یہی مطلب تھا کہ ان کے خواہش خواہش اس قدر جلد جلد بدلتے رہتے
 ہیں، کہ کوئی ایک عالم غالب و حاوی نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن عورتوں کی طرح یہی
 حال اکثر مردوں کا بھی ہوتا ہے، جن کی سیرت کی توجہ تہا جذبات غالب کے
 اس نظریہ سے نہیں کیا سکتی، جس پر پلوپ نے بحث کی ہے، بلکہ واقعیت
 کے لحاظ سے اکثر آدمیوں کا ہی حال ہوتا ہے، کہ ان میں صرف کوئی ایک ہی عالم
 غالب نہیں ہوتا، بلکہ ایسے متعدد عوالم کے تابع رہتے ہیں، جو ایک دوسرے
 سے خاص خاص علائق کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اور سیرت کا اختلاف
 انہی علائق کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی یہ بحث کہ اس کی کیا وجہ ہے،
 کہ کبھی ایک کا غلبہ ہوتا ہے، کبھی دوسرے کا، تو یہ جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں
 اخلاقیات کے بجائے علم النفس کا مسئلہ ہے۔ اصل میں یہ ان حالات کی بحث
 ہے، جو توجہ اور رغبت میں مرکزیت پیدا کر دیتے ہیں۔ اور جن کی تشخیص کسی
 نہ کسی حد تک علم النفس کی ہرورسی کتاب میں جیگی جو احوار عمل کسی خاص سیرت کے

لے پروفیسر اشادات کے مضمون "علم ارادی" دو رسالہ مائٹو کے سلسلہ جدید جلد ۱۰ نمبر ۱۹ میں نکلا تھا
 کا مطالعہ اس باب کے متعدد مباحث، نیز آئندہ ابواب کے بعض بحثوں کے لیے، نہایت ہی
 مفید ہوگا۔ اس کی "سینول آف ساٹھ لوجی" کا بھی آخری باب یکھو برٹلے لائن شدہ نے حال میں جو
 کتاب بیانی اخلاقیات (Foundation of Ethics) پر لکھی ہے، اس کا دیکھنا بھی
 بے انتہا مفید ہوگا خصوصاً کتاب سوم کا۔ مٹ شیفٹ نے اور چیزوں کے علاوہ ایک علم کے امکان
 میں دین پر بحث کی ہے، جسکو کل علم السیرت (ایٹھما لوجی) کے نام سے تعبیر کرتا ہے، جس سے
 ان حالات کا تعین ہو سکتا ہو، جو سیرت انسانی میں اختلافات کا موجب ہو سکتے ہیں اس
 موضوع پر ایک دلچسپ مضمون ڈاکٹر بیجے وارڈ کا بھی ہے جو
 International Journal of Ethics (of Ethics) (بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات) کی جلد اول میں شائع ہوا ہے۔ لے نے علم السیرت
 پر جو کچھ لکھا ہے، وہ "سٹم آف لاجک" (نظام منطق) کتاب ۶ باب ۵ میں ہے۔

ساتھ عادتہ وابستہ ہوتے ہیں، اُن کو کفار کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، جسکے معنی سے ہم عنقریب آگے چلا کر بحث کرنے والے ہیں۔

باب دوم محکم اور نیت

۱۔ تمہید۔ یہاں تک خواہش اور ارادہ کے باہمی تعلق کی بحث تھی۔ اب دیکھنا ہے، کہ اس مقصد کی کیا حقیقت و نوعیت ہے، جس سے ارادہ متعلق ہو کرتا ہے؛ اور بالتفصیل محکم و نیت کے اہم فرق کو معلوم کرنا ہے۔ یہ ایک ایسی بحث ہے جس پر بہت کچھ خامہ فرسائی ہو چکی ہے اور چونکہ نہایت مشکل بحث ہے، اسلئے پھونک پھونک کر قدم رکھنا ہو گا۔ لہذا اب سے پہلے ہم نیت اور محکم کے ٹھیک ٹھیک معنی سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۲۔ نیت کے معنی۔ نیت کا لفظ قریب قریب قصد کے ہم معنی ہے بلکہ کبھی کبھی تو دو نو بالکل مرادف الفاظ کی حیثیت سے استعمال ہوتے ہیں۔ لیکن قصد سے زیادہ ترقی پزیر فعلیت سمجھی جاتی ہے، اور نیت اس ذہنی فعلیت کی غرض و غایت پر دلالت کرتی ہے۔ یا یوں کہو کہ نیت سے وہ چیز مراد ہوتی ہے، جس کا ہم قصد کرتے ہیں۔ یہ چیز اکثر نہایت ہی مبہم و پیچیدہ ہوتی ہے، اور کبھی تو یہ تعین کرنا ہی مشکل پڑ جاتا ہے کہ حقیقی طور پر اس میں سے چارسی نیت کتنے جز سے متعلق ہے۔

قصد یا نیت کی یہ پیچیدگی قریباً دلیسی ہے، جیسی کہ علت میں پائی جاتی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ یہ بھی ایک خاص قسم کی علت ہی ہے، جسکو

لے "عالم کی اصطلاح جو اس باب میں استعمال کی گئی ہے، وہ ہمیشہ جدید نہیں ہے، گین کے "مقدمہ اخلاقیات" میں بھی د کتاب ۴ باب ۲۹ "عالم سیرت" کا استعمال ملے گا۔

علی العموم علت غائی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کسی واقعہ کی علت سے مراد، عام طور پر، کوئی دوسرا جداگانہ واقعہ ہوتا ہے، جو ذرا پہلے واقع ہوتا ہے، اور جس کے بعد ایک بندھی ہوئی ترتیب کے ساتھ وہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے، جسکو ہم معلول کہتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں خالی یہ جداگانہ واقعہ نتیجہ کے برآمد کر دینے کے لئے نہیں کافی ہوتا، بلکہ کچھ اور چیزیں بھی درکار ہوتی ہیں، جسکو ہم علل کے بجائے شرائط کہتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم کسی چیز کے متعلق اپنی نیت کا ذکر کرتے ہیں، تو مراد کوئی نہ کوئی خاص جداگانہ واقعہ یا تغیر ہوتا ہے، جس کو ہم وجود میں لانا چاہتے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ ہماری نیت فلاں جگہ جانے کی ہے۔ تو اس نیت میں جانے کے علاوہ بھی بہت کچھ شامل ہوتا ہے۔ صرف جانا ہی نہیں، بلکہ اس جانے کے ساتھ کچھ اور بھی نیت ہوتی ہے۔ لیکن جن چیزوں سے یہ نیت متعلق ہوتی ہے، وہ اکثر اتنی پیچیدہ اور کبھی اتنی گول ہوتی ہیں، کہ ان کو مختصر طور پر بیان ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے ہم ان چیزوں کا اپنی نیت میں ذکر ہی نہیں کرتے، بلکہ سمجھتے ہیں کہ یہ چیزیں، اُس جگہ جانے کے محرکات میں ہیں۔ البتہ کبھی یہ محرکات بھی اُسی طرح تعین کے ساتھ پیش نظر ہوتے ہیں، جس طرح وہ خاص فعل جسکو ہم اپنی نیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً ہم کسی جگہ اگر کوئی کتاب دیکھنے، کسی دوست سے ملنے، صحت کی خاطر یا علم طبقات الارض کی تحقیق کے لئے جا رہے ہیں، تو یہ چیزیں بھی قریب قریب اسی طرح متعین طور پر ہماری نیت میں داخل ہوں گی، جس طرح کہ اُس جگہ کا جانا۔ ایسی صورت میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جانا ہمارا قریبی مقصد ہے، اور دوسرے جن چیزوں کی ہم نیت رکھتے ہیں وہ اس جانے کے محرکات ہیں۔ نیت کی پیچیدگی کی مختلف صورتوں کو سمجھنے کے لئے ہم ذیل میں چند مثالوں سے کام لیتے ہیں۔

سب سے پہلے تفریق تو کسی فعل کی قریب اور بعید نیت کی کیا سکتی ہے۔ مثلاً کسی ڈوبتے ہوئے شخص کو دو آدمی بچاتے ہیں، دونوں کی قریبی نیت تو اسکو بچانا ہی ہے لیکن یہ ہو سکتا ہے، کہ ان میں سے ایک تو اُسکو اُسکی زندگی

باب

کی خاطر بچا رہا ہو، اور دوسرا اسلئے بچا رہا ہو، کہ وہ ڈوب کر نہ مرے تاکہ بچا لے سکے۔ اس صورت میں تو بھی نیت دونوں کی ایک ہے، لیکن بعید نیت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ کبھی فعل کی اس طرح کی بعید نیت کو محرک کہا جاتا ہے لیکن یہ استعمال نہایت ہی قابل اعتراض ہے۔

دوسرا فرق ظاہری اور باطنی نیت کا ہے۔ اس کی مثال ابراہیم لنگن کا وہ مشہور قصہ ہے جس میں اس نے، مخفیہ کے ایک بچے کو خندق کھدوانے کا لالچ دیا۔ جب اس فعل پر لوگوں نے توجہ کی، تو لنگن نے کہا، کہ میں نے اس بچہ کی تکلیف کے خیال سے اس کو نہیں نکالا، بلکہ اس لئے کہ خود میرے دل کو اس کی مصیبت سے تکلیف تھی۔ یہاں بظاہر ظاہری نیت تو اس بچہ کو تکلیف سے بچانے کی تھی، لیکن باطنی نیت خود اپنی تکلیف کو دور کرنا تھا۔ اس مثال میں باطنی نیت دراصل بعید نیت ہی کی ایک خاص صورت ہے؛ لیکن ہر مثال میں ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص اپنے دل میں ایمان یا قویہ و نہایت وغیرہ کا کوئی خاص احساس خدا کی رضا جوئی کے لئے پیدا کرنا چاہتا ہے، تو اس صورت میں قریبی نیت جو ہے، وہ تو باطنی ہوگی اور جو بعید ہے وہ ظاہری ہو جاتی ہے۔ باطنی نیت پر بھی نیت بعید کی طرح محرک کا اشتباہ ہو سکتا ہے۔

تیسری صورت اقسام نیت کی تفریق کی بواسطہ اور بدلا واسطہ کی ہے۔ اگر عارضیہ فرمے گا کوئی آدمی ایک ریل گاڑی کو جلا دینے کی فکر میں ہے، جس میں بادشاہ اور اس کے ساتھ دوسرے مسافر بھی سفر کر رہے ہیں، تو گو براہ راست اس کی نیت صرف بادشاہ کی جان لینے ہے، لیکن بواسطہ وہ دوسروں کو بھی جو اس گاڑی میں سوار ہیں، تباہ کر دینے کی نیت رکھتا ہے،

۱۔ لے ل کی کتاب "انادیت" Utilitarianism. باب ۲ صفحہ ۲۷۔ نوٹ -

۲۔ (Nihilist.)

۳۔ "مباح اخلاقیات" از سبوح کتاب سوم، باب اول، (صفحہ ۲۰۲۔ نوٹ ۲)

اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ بادشاہ کے ساتھ یہ لوگ بھی لازماً ختم ہو جائیں گے۔
چوتھی صورت شعوری اور غیر شعوری نیت کی ہے۔ کس حد تک کوئی نیت
غیر شعوری ہو سکتی ہے، یہ علم النفس کا سوال ہے، یہاں غیر شعوری نیت
سے صرف وہ نیت سمجھنی چاہئے جو صاف و متعین طور پر آدمی کے ذہن کے
سامنے نہیں ہوتی۔ گو واقعہ یہ ہے، کہ اکثر افسانوں کا کردار درحقیقت، ایسی
قسم کی غیر شعوری نیتوں سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ مثلاً وہ بظاہر
اپنے نزدیک نوع انسان کی فلاح و بہبود کی نیت رکھتا ہے، لیکن یہ ہو سکتا
ہے کہ حقیقت میں جو شے سب سے زیادہ اُس پر عمل کر رہی ہو، وہ خود اپنی
شہرت و نام آوری کی نیت ہو۔

پانچواں فرق، جو ہم کسی فعل کی نیت میں کر سکتے ہیں، وہ شعوری اور مادی
ہونے کا ہو سکتا ہے۔ مادی نیت سے مراد وہ خبری نتیجہ ہے، جو کو واقعہ
کی صورت میں لانا مقصود ہوتا ہے؛ اور شعوری سے مراد وہ اصول ہے،
جو اس واقعہ سے پورا ہوتا ہے۔ دو آدمی کسی حکومت کو تہ وبالا کر دینا چاہتے
ہیں۔ مادی نیت دو نو کی ایک ہی ہے، یعنی اس حکومت کی تباہی۔ لیکن
یہ ممکن ہے، کہ ایک اسلئے اسکی تباہی کے درپے ہو، کہ وہ اُسکو حد سے
زیادہ آزاد خیال کرتا ہے اور دوسرا اسلئے کہ وہ حد سے زیادہ قدامت پرست
سمجھتا ہے۔ اس صورت میں دونوں کے افعال ایک ہی ہوں گے، مگر نیتوں
میں بعد المشتقین ہے۔

ان تفریقات کو محتوی نہ سمجھنا چاہئے، بلکہ ان سے صرف تصدیق نیت کی
پیچیدگیوں کا واضح کرنا مقصود تھا۔ جس کے بغیر محرك اور نیت کے باہمی تعلق
کی تشریح مشکل ہے۔ ماحصل یہ ہے، کہ نیت سے مراد اس لفظ کے وسیع
ترین مفہوم میں وہ شے ہے، جو متعین طور پر ارادے کا مقصود ہوتی ہے، اور
اس قسم کی نیتوں کے مختلف اصناف ہو سکتے ہیں۔

۳۔ محرك کے معنی۔ | محرك کا لفظ نیت سے کم مبہم نہیں ہے۔ اس سے
مراد وہ شے ہوتی ہے، جو حکومت میں لاتی ہے،

یا کسی کام کے کرانے کی علت ہوتی ہے۔ مگر علت کے لفظ میں خود ابہام ہے۔ علت کبھی فاعلی ہوتی ہے، اور کبھی غائی۔ مثلاً آدمی کی حرکت کی علت فاعلی، اسکے خاص خاص اعصاب و عضلات وغیرہ کا فعل ہوتا ہے؛ اور کسی خاص امر کی خواہش کسی جگہ پھینکا یا کسی نتیجہ کا پیدا کرنا اس کی علت غائی ہوتا ہے۔ لفظ محرك کے استعمال میں کبھی اسی طرح ابہام پایا جاتا ہے۔ یعنی اس سے یا تو وہ چیز سمجھی جاسکتی ہے جو ہر کو کسی کام پر مضطر کر دیتی ہے یا وہ جو کسی کام کی طرف مراعب کرتی ہے۔

پہلے مفہوم کو ہم یوں ادا کرتے ہیں کہ جذبہ یا احساس نے ایسا کرالیا۔ یعنی فلاں فعل کا محرك غصہ، حسد، خوف، رحم، لذت یا الم کوئی خاص جذبہ تھا۔ بعض مصنفین نے تو یہاں تک دعویٰ کر دیا ہے، کہ صرف لذت و الم ہی انسان کے تمام افعال کے آخری محرکات ہیں۔ اس خیال پر ہم آگے چل کر عنقریب بحث کریں گے یہاں صرف اتنا کہنا ہے، کہ اس میں شک نہیں، کہ بعض اوقات، آدمی کے افعال کا محرك جذبہ ہوتا ہے۔ لیکن جس فعل یا کردار پر کوئی اخلاقی حکم لگایا جاتا ہے، اس کا محرك یا باعث تمام تر خالی جذبہ ہی کبھی نہیں ہوتا۔ جب آدمی کی فاعلیت کا موجب تمام تر غصہ یا خوف وغیرہ کا صرف کوئی جذبہ ہو، تو اسکو صحیح معنی میں فاعل ہی نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا اس سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا جتنا کہ مثلاً اس پتھر کو فاعل کہہ دینا جسکو تم کسی چیز پر پھینکتے ہو۔ بے شک جو آدمی احساس یا جذبہ کی بنا پر کسی کام کو کر بیٹھتا ہے، اس کی سیرت پر کبھی ہم حکم لگا سکتے ہیں، اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسکو ایسا نہ کرنا چاہئے تھا، لیکن اگر وہ سہرا یا جذبہ ہی سے مغلوب ہے، تو پھر ہم اخلاقی حکم اس کے فعل پر اس سے زیادہ نہیں لگا سکتے، جتنا کہ کسی پاگل یا بدست کے افعال پر لگایا جاسکتا ہے۔ اخلاقی فعل یا کردار کے لئے بالا ارادہ ہونا شرط ہے؛ اور ارادی فعل کا محرك محض جذبہ نہیں ہو سکتا،

بلکہ اس کا محرک کسی مقصد کے حصول کا خیال ہوتا ہے۔ یہ محرک کا دوسرا اور صحیح مفہوم ہے۔

ان دونوں مفہموں کے فرق کو پوری طرح سمجھنے کے لئے، اُس آدمی کے فعل کی تحلیل کرو، جو کسی ہم جنس کی مصیبت پر رحم کھا کر اسکی اعانت و مدد دے کر رہا ہے۔ ظاہر ہے، کہ رحم کا صرف جذبہ پیدا ہو جانا فعل اعانت کا باعث و محرک ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ البتہ یہ اس کی علتِ فاعلی کا ایک جز ہو سکتا ہے، یعنی جو شخص زیادہ رحیم المزاج واقع ہوا ہے، وہ بہ نسبت ایک قسی القلب آدمی کے جلد اعانت پر آمادہ ہو جائے گا۔ لیکن نفس جذبہ کسی عمل کے لئے کفایت نہیں کر سکتا۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس مصیبت کو دیکھ کر ہمارے آنسو نکل آئیں، جیسا کہ تھیرٹر میں فرضی مصیبت کے نظارے سے آنکھیں پرخم ہو جاتی ہیں لیکن جب آدمی کسی عمل پر آمادہ ہوتا ہے، تو نفس جذبہ کے علاوہ، کسی نہ کسی مقصد کے حصول کا خیال بھی پیش نظر ہونا لازمی ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی کو نہایت ہی دکھ اور تکلیف کی حالت میں دیکھتا ہے، اور سمجھتا ہے، کہ وہ اپنی کسی کوشش سے اس کی حالت کو بہتر بنا دے سکتا ہے۔ تو بس اس بہتر حالت کا پیدا کر دینا، اس کا وخواہ مقصد بن جاتا ہے، جس کا خیال اُسکو ایک خاص کوشش یا عمل پر آمادہ و راغب کر دیتا ہے۔ اب اگر اس کے ساتھ اُسکو رحم بھی معلوم ہوا، تو اس عمل پر وہ زیادہ آسانی سے اور جلد مستعد ہو جائے گا، لیکن احساسِ رحم بذاتِ خود اس عمل کا باعث یعنی صحیح معنی میں محرک نہیں ہوتا۔ بلکہ اصلی محرک جو موجب عمل ہوتا ہے وہ حصول مقصد کا خیال ہے۔

اے گولڈ اسمتھ نے اظہار میں جو حکایت بیان کی ہے، کہ ”کتابچہ انسانی مقاصد کے حاصل کرنے کے سچے پاگل ہو گیا، اور آدمیوں کو کاٹنے لگا، تو کاٹنے کا محرک پاگل بن نہیں تھا بلکہ انسانی مقاصد کے حصول کا خیال۔“ دیکھو ٹگر کی ”لائٹ آف نیچر“، باب ۵۔ محرک کا اور جو مفہوم بیان کیا گیا ہے، وہی اُسکو کے اس فقرہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ ”کسی فعل کا محرک ہمیشہ کوئی نہ کوئی دخواہ ہوتا ہے،“ ”ٹو ہیڈ“ ۱۳۰۔ ۱۴۰، باب ۱۱، ”ایٹھنکس“ جلد ۲، نمبر ۲ صفحہ ۲۲۲ نے لکھا ہے کہ خواہش جنس ہے اور محرک اس کی ایک نوع، اور مقصد کا خیال اسی نوع محرک کی فصل ہے۔ لیکن یہ یقیناً غلط ہے، ۱۔ اسلئے کہ خواہش کسی نہ کسی مقصد کو مستلزم ہوتی ہے۔

ہم۔ محرم اور نیت کا
بایہی تعلق۔

اوپر کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ محرم اور نیت کے
مابین نہایت قریبی تعلق ہے، کسی فعل کا محرم وہ ہے،
جو ہیکو اس کے کرنے پر آمادہ یا راغب کرتا ہے۔ ظاہر ہے،
کہ نیت کے وسیع ترین معنی میں یہ جز بھی داخل ہے، لیکن ضروری نہیں، نہ علی العموم
ایسا ہوتا ہے، کہ یہی کل نیت ہو یعنی اس کے تمام اجزا کو محیط ہو۔ جو چیز ہیکو کسی کام کے
کرنے پر آمادہ کرتی ہے وہ ہمیشہ کوئی نہ کوئی مقصد ہوتی ہے، جس کے حصول
کی ہم اس کے ذریعہ سے امید رکھتے ہیں، لیکن ضمناً، اس مرکزی مقصد کے علاوہ
اور بھی بہت سی چیزوں کے حصول یا وقوع کی توقع ہو سکتی ہے (جو دیدہ و دانستہ
نیت میں داخل ہوتی ہیں)، لیکن وہ اس فعل کی جانب ترغیب کا کام نہیں دیتیں،
بلکہ ممکن ہے، کہ اسلئے اس کے نہ کرنے کی اُن سے ترغیب ہوتی ہے۔
ایک مصلح کے اعمال کی محرم نوع انسان کی اصلاح و ترقی اور اپنی نام آوری دونوں
چیزیں کچھ نہ کچھ ہو سکتی ہیں، نیت کے وسیع ترین مفہوم میں یہ دونوں مقاصد
نیت کا جز ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ہو سکتا ہے، کہ وہ اس امر سے بھی خبردار ہو،
کہ ہنگامی طور پر، ان مقاصد کے حصول کے لئے تلوار اٹھانی پڑیگی، اس کے
افعال کے قریبی نتائج فتنہ و فساد کی صورت میں ظاہر ہوں گے، اور کیا عجب
ہے، کہ اسکو خود اپنی زندگی سے بھی صبر کرنا پڑے۔ اگر وہ صاف طور پر اپنے
کام کے ان نتائج سے آگاہ ہے، تو مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے، کہ یہ چیزیں
اُس کی نیت میں داخل نہیں ہیں۔ وہاں حالیکہ وہ جانتا ہے، کہ یہ چیزیں اُس
اعلیٰ مقصد کے لئے ناگزیر ہیں، جبکو وہ حاصل کرنے کی امید رکھتا ہے۔ لیکن
ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں، کہ یہ ناگزیر چیزیں، اُس کے محرم کا جو ایک کار خیر ہے

۱۔ مینورٹہ عناصر اخلاقیات صفحہ ۶۰۔ پرہیزکاری سے اس کلمے سے کہ کسی فعل کے متوقع
خیالی نتائج اس فعل کا مقصد ہوتے ہیں، اور اپنی اسی حیثیت سے محرم کا کام دیتے ہیں، ایسا علوم
ہوتا ہے کہ وہ محرم ہی کو کل نیت سمجھتا ہے لیکن میں خیال کرتا ہوں کہ غلطی ہے، یا کم از کم لفظ محرم کا مناسب استعمال ہے
نہ جز اس صورت کے جب ہم کسی احساس یا جذبہ سے مشغول ہو کر کچھ کر بیٹھتے ہیں۔

ہرگز کوئی جز نہیں ہے۔ اس سے بھی زیادہ صاف مثال بروٹس کی ہے، جس نے اپنے ملک کو جانے کے لئے سیر کے قتل میں مدد دی، اس نے سیر کے قتل کی نیت یقیناً کی، لیکن یہ قتل اس کے محرك میں داخل نہ تھا۔

غرض کسی کام کا محرك، نیت کے وسیع ترین معنی میں، نیت کا جز تو ہوتا ہے، لیکن یہ لازمی نہیں، کہ ساری نیت کو من کل الوجوہ محیط ہو۔ اوپر دوسرے بند میں جو تفریقات بیان کی گئی ہیں، ان کو مانکر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ محرك عام طور پر نیت بعید کے بڑے حصے پر مشتمل ہوتا ہے، لیکن نیت قریب اکثر اس سے خارج ہوتی ہے، بلا واسطہ نیت اس میں علی العموم داخل ہوتی ہے، لیکن بواسطہ نیت کبھی نہیں داخل ہوتی، صوری نیت قریباً ہمیشہ اس میں شامل ہوتی ہے، لیکن مادی نیت کا اکثر اس میں بہت کم حصہ ہوتا ہے، باقی ظاہری یا باطنی، شعوری یا غیر شعوری نیت میں سے یہ ہر ایک پر مشتمل ہو سکتی ہے۔

۵۔ کیا محرك ہمیشہ لذت ہی آتا ہے، کہ کیا انسان کے ہر فعل کی محرك ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے؟ لیکن پہلے اس امر کو سمجھ لینا چاہئے، کہ یہ سوال اس بحث سے بالکل ہی جدا گانہ شے ہے، کہ محرك کا خیال ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے یا نہیں۔ اسی فرق کو لوگوں نے یوں بھی تعبیر کیا ہے، کہ کسی خیال سے لذت اٹھانا اور لذت کے خیال کو مقصد بنانا یہ دو مختلف باتیں ہیں۔ یہ غالباً سچ ہے، مگر جس شے کو ہم مقصد بناتے ہیں، اس کا خیال لذت بخش ہوتا ہے۔ اور تکمیل مقصد کے تصور سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ مگر اس سے یہ نہیں نکلتا ہے، کہ لذت کا خیال ہمارا مقصد ہوتا ہے، یا ہمیشہ لذت ہی ہر ایک کسی کام کے کرنے پر راجع کرتی ہے پہلی بات کو تو علم النفس کا قریباً ہر عالم قبول کرے گا، البتہ دوسرا

لے بشرطیکہ پلوٹارک اور شکسپیر کا بیان بروٹس کے بارے میں صحیح مانا جائے۔ اسکے مخالف خیال کے لئے فرارڈ کا بیان دیکھو۔

۶۔ البتہ یہ شے ایک ہے جیسا کہ بریڈلی نے نعرہ دیا ہے، کہ لذت کا خیال ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے (دیکھو رسالہ ۱۰ ص ۱۰۰)۔ لیکن اس سے نیز بحث سوال پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔

نظریہ ان لوگوں کا دعویٰ ہے، جنکو لذت کہہ جاتا ہے جس کی بقیم نے اس طرح توضیح کی ہے کہ انسان کو قدرت نے لذت والہ کی حکومت کا تابع پیدا کیا ہے۔ ہمارے تمام خیالات، احکام اور زندگی کے سارے عزائم کی بنیاد اپنی دو چیزوں پر ہے۔ جو شخص ان کی حکومت سے آزاد ہونے کا دعویٰ ہے، وہ جو کچھ کہہ رہا ہے، خود نہیں سمجھتا کہ کیا کہہ رہا ہے۔ آدمی کا مقصد ہمیشہ لذت کی طلب اور الم سے اجتناب ہوتا ہے، یہاں تک کہ بڑی سے بڑی لذتوں کا ترک اور سخت سے سخت آلام کا تحمل بھی نہ میں اسی طلب یا اجتناب پر مبنی ہوتا ہے۔ ان انسانی احساسات کی تحقیق ہی اخلاقیین اور فقہین کے مطالعہ کا سب سے بڑا موضوع ہونا چاہیے افادیت کا مسلک انسان کے ہر فعل کو انہی دو محرکات کے ماتحت قرار دیتا ہے، یہ اس خیال کی نہایت واضح تعبیر تھی، کہ عمل کے تمام ممکن محرکات صرف لذت والہ ہی کے دائرہ میں محدود ہیں، اور یہی وہ واحد غایت ہے جس کا ہم اگرچہ کر قصد کر سکتے ہیں۔ ذیل میں جھکا اسی نظریہ پر غور کرنا ہے۔

۶۔ نفسیاتی لذتیت۔ لذتیت کا حاصل یہ ہے کہ خواہش کی آخری غایت لذت ہوتی ہے۔ اس مذہب کا امام اعظم جان اسٹورٹ لکھتے ہیں۔ جو اپنی کتاب "افادیت" کے چوتھے باب میں، اس پر اس طرح استدلال کرتا ہے کہ "اب دیکھنا ہے کہ آیا حقیقتہً ایسا ہی ہے، یعنی انسان جو کچھ بھی چاہتا ہے، وہ محض حصہ لذت یا اجتناب الم کی خاطر چاہتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ سوال واقعہً و تجربہً کا ہے،

(Principles of Legislation.)

۱۔ اصول قانون سازی، ()
 ۱۔ تقریباً تمام لذتیوں، خصوصاً ایغوی لذتیوں نے کم و بیش یہی مسلک اختیار کیا ہے (لذتیت کی عام تاریخی بحث کے لئے طلبہ کو لیکس کی تاریخ اخلاقیات اور پ، کا پہلا باب، اور واٹسن کی کتاب "نظریات لذتیت" انرا راسطو تا اسپتیسر، دیکھنی چاہئے۔ علم النفس لذتیت کا سب سے مال کا کیل پروفیسرین ہے جس کے لئے اس کی کتاب "نشل اینڈ مال سائینس" (کم، باب ۴، اور "امرشنس اینڈ دل" (جذب بات و ارادہ، باب ۴) دیکھو لیکن ڈاکٹر پین نے اتنا تسلیم کیا ہے کہ "عارضی طور پر لذت کے علاوہ دوسری چیزیں بھی مقصد بن سکتی ہیں۔ لذتیت کے عام معنی اور ان کے خاص خاص اضافہ کیلئے اس کی کتاب لکھنا چاہئے۔

جسکا تصفیہ اس قسم کے تمام سوالوں کی طرح صرف شہادت سے ہو سکتا ہے۔ جس کے لئے ہم کو اپنی ذاتی شعور و مشاہدہ نفس اور دوسروں کے مشاہدہ سے مدد لیننی چاہئے۔ ہیں سمجھتا ہوں، کہ اگر ان شہادتوں کی طرف خالی الذہن ہو کر رجوع کیا جائے، تو علانیہ نظر آئیگا، کہ کسی شے کی خواہش اور اس کا لذیذ ہونا، یا کسی شے سے اجتناب اور اس کا مولم ہونا، دو ایسے واقعات ہیں، جنکو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یوں کہو، کہ ایک ہی واقعہ کے دو جز ہیں، یا پوری صحت بیانی یہ ہوگی، کہ ایک ہی نفسی واقعہ کے نام رکھنے کے دو مختلف طریق ہیں، یعنی کسی چیز کو قابل خواہش سمجھنا (بیشہ طبع اس کی خواہش اپنے نتائج کی خاطر نہ ہو)، اور اس کو پُر لذت خیال کرنا، بعینہ ایک ہی بات ہے، اور جب تک کسی چیز کا خیال پُر لذت نہ ہو، اس وقت تک اس کی خواہش پیدا ہونا طبعاتی اور مابعد الطبعاتی دونوں طرح کا استحالہ ہے، ڈاکٹر سنجوک نے اپنی کتاب ”مناہجہ اخلاق“ کتاب اول، باب ۴، میں اس اقتباس کی خوب تنقید کی ہے۔ لکھا ہے، کہ ”مل کا دعویٰ ہے، کہ کسی چیز کی خواہش کرنا، اور اس کا لذیذ معلوم ہونا صحیح معنی میں، ایک ہی نفسی واقعہ کو موصوم کرنے کے دو طریق ہیں، اگر ایسا ہی ہے، تو پھر یہ سمجھ میں آنا مشکل ہے، کہ اس کے تصفیہ کیلئے ذاتی شعور اور مشاہدہ نفس کی کیسے احتیاج ہو سکتی ہے۔ اسلئے کہ اسکا انکار تو تناقض لفظی ہوگا۔ اصل بات یہ ہے، کہ لذت کا لفظ ہمہ ہے جس نے اس سوال کو ہمیشہ الجھائے رکھا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں آدمی کوئی کام اپنی خوشی یا لذت سے کر رہا ہے، تو ہماری مراد صرف اختیار یا ترجیح کا ظاہر کرنا ہوتا ہے، یعنی اس کے ارادہ نے کسی خاص چیز کو متعین طور پر اختیار یا قبول کر لیا ہے۔ لہذا اگر کسی شے کو لذیذ کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہمارے قبول و اختیار پر اثر ڈالتی ہے، یا ارادہ کی کسی خاص جانب کشش کا موجب ہوتی ہے، تو یہ کوئی بحث و اختلاف کی بات ہی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہنا، کہ ہم اس چیز کی خواہش کرتے ہیں، جو لذیذ ہوتی ہے، یا کسی چیز کی اُسی نسبت سے خواہش کرتے ہیں جس نسبت سے کہ وہ لذیذ ہوتی ہے، محض ایک طرح کا اعادہ مفہوم یعنی ایک بات کو مختلف لفظوں میں دہرانا ہے، یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے کہا جائے کہ ہم کسی چیز کی اتنی ہی خواہش کرتے ہیں، جتنی کہ اس کی خواہش

ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کے لذیذ ہونے کے معنی یہی ہیں کہ ہیکڑوں کی خواہش ہے، لیکن جیسا کہ ڈاکٹر سبجک نے آگے چا کر کہا ہے، اگر لذت کو ہم اپنے صحیح معنی میں لیں، تو پھر یہ امر بحث طلب ہو جائیگا، کہ ہماری خواہش ہمیشہ لذت ہی سے متعلق ہوتی ہے۔ یعنی اگر لذت سے مراد ہم وہ ملائم و خوشگوار احساس لیں جو کسی طلب یا حاجت کے پورا ہونے سے حاصل ہوتا ہے، تو اس صورت میں یہ ہرگز بدیہی امر نہیں ہے، کہ ہم ہمیشہ اس ملائم احساس ہی کی خواہش کرتے ہیں، بلکہ اس کے خلاف زیادہ بدیہی یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہم جن چیزوں کی خواہش کرتے ہیں، وہ ہمیشہ یہ ملائم احساس ہی نہیں ہوتا ہے۔

۱) استبداد لذت نیت "مناہج اخلاقیات" کے اسی جھلے میں، جو ابش کی چیز۔

میں، جس کا ابھی اوپر ذکر آچکا ہے، ڈاکٹر سبجک نے ثابت کیا ہے، کہ جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہیں، وہ اکثر کوئی خارجی چیز ہوتی ہے، نہ کہ وہ لذت جو اس سے حاصل ہوتی ہے، اس نے دکھلایا ہے، کہ جب ہم نفس لذت ہی کے خواہش مند ہوتے ہیں، اس وقت بھی اس کے حصول کی بہتر صورت یہی ہوتی ہے، کہ طلب لذت کے خیال کو بھلا دیا جائے، اگر ہم خود لذت ہی کا خیال کرتے ہیں، تو یہ اکثر غائب ہو جاتی ہے، بخلاف اس کے اگر ہم اپنی خواہش کو خارجی مقاصد کی طرف ملتفت رکھیں تو لذت آپ سے آپ حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ تمام لذتوں کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر "لذائذ طلب" کے ساتھ مخصوص ہے۔ بقول ڈاکٹر سبجک کے "مثال کے لئے کسی کھیل یعنی عقلی کھیل مثلاً شطرنج، ناش و غیرہ۔ م، کو جس میں جیت کے لئے مقابلہ ہوتا ہو، جیسا کہ اکثر کھیلوں میں ہوتا ہے کوئی معمولی کھیلنے والا، اس قسم کے مقابلہ میں داخل ہونے سے پہلے جیت کی کوئی خواہش نہیں رکھتا، بلکہ اصل یہ ہے، کہ جب تک وہ مصروف مقابلہ نہ ہو جائے اس وقت تک اس قسم کی جیت کے خیال سے کوئی تشفی حاصل کرنا، اسکو نہایت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس مقابلہ سے

پہلے جس چیز کی خواہش رکھتا ہے، وہ جیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ لذتِ اشتعال، جو اس جیت کے لئے مقابلہ و معرکہ آرائی سے حاصل ہوتا ہے، البتہ صرف اس لذت کے پورے کمال کے لئے، جیت کی ایک سرسری اور دہندگی سی خواہش ناگزیر ہوتی ہے۔ یہ خواہش جو پہلے سے نہیں موجود ہوتی خود مقابلہ سے کافی حد تک مشغول و تیز ہو جاتی ہے۔ یہ کمالِ مسرت کے حاصل کرنے کے لئے ایک خاص حد تک بے لوثی و ضروری ہوتی ہے۔ جو شخص شروع سے اخیر تک صرف اپنی ذاتی لذت اندوزی ہی کے خیال پر نظر جائے رہتا ہے، وہ شکار سے پورا حظ نہیں اٹھا سکتا، یہیں سے لذتیت کا یہ بنیادی استبعاد بے نقاب ہو جاتا ہے، کہ اگر لذت کی ہوس بہت زیادہ مسلط ہو جائے تو وہ خود اپنی ہی دشمن بن جاتی ہے۔ انفعالی حسی لذائذ میں یہ اثر نمایاں طور پر نظر نہیں آتا، بلکہ مشکل ہی سے نظر آتا ہے۔ لیکن فاعلی لطف اندوزیوں کے باب میں یہ قطعی ہے، کہ اُن کو کم از کم پورے کمال کے ساتھ ہم اس وقت تک نہیں حاصل کر سکتے، جب تک ہماری نظر تمامہ اُسی پر جمی ہوئی ہے، یہی حال علمی و فکری لذتوں کا ہے، کہ ان کا پورا لطف ہم ہی لوگ اٹھا سکتے ہیں، جو جتنو تحقیق کے انہماک میں خود اپنے تک کو مصبول جاتے ہیں، اور یاس کی لذتوں کا خیال تک نہیں آتا۔ علیٰ ہذا جتنے فنون ہیں، اُن میں خلاقی یا صنعتی کی قوت کو عمل میں لانے سے، بڑی لطیف لذت ملتی ہیں؛ لیکن اس لذت کے حصول کی شرط یہ ہے، کہ آدمی کو اس کا خیال نہ آنے پائے، لذتیت کا یہ استبعاد کہ "حصول لذت کے لئے ضروری ہے، کہ افسان طالب لذت نہ ہو خود مل کو کسی حد تک تسلیم تھا، لیکن اُس کی نظر اس پر نہیں پڑی، کہ یہ اس خیال کے متعارض پڑتا ہے، کہ خواہش کا مرجع لذت ہوتی ہے، کم از کم مارضی طور پر تو بدامنتہ خواہش کا مرجع لذت نہیں بلکہ کوئی خارجی مقصد ہوتا ہے۔" (۱) تشفی و آسودگی ایک بات اور بھی قابلِ لحاظ ہے، جیسے ٹکڑ اور ہٹن نے یہ پہلے احتیاج۔ خاص طور پر توجہ دلائی تھی، گو بعد کے مصنفین نے

۱۔ دیکھو محکم کی "تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۱۱۲ اور "ایم" کے انڈیشن مرتبہ گریس جلد ۲ کا مقدمہ صفحہ ۲۶۔
 نیز گریس کا مقدمہ اخلاقیات "بن۔ ۱۶۱، صفحہ ۶۶، اور کیرڈ کی کتاب Critical
 "Philosophy of Kant" (کنیٹ کا فلسفہ انتقادی) جلد ۲ صفحہ ۲۷۔

اس سے بے اعتنائی برتی، وہ یہ ہے کہ لذت کے بہت سے اصناف ایسے ہیں، کہ ان سے پہلے جب تک مختلف چیزوں کی خاص خاص خواہشیں نہ پائی گئی ہوں وہ سرے سے وجود ہی میں نہیں آسکتے۔ مثلاً جذباتِ خیر خواہی کی لذتوں کو یوں کہ جب تک آدمی پہلے خیر خواہ یعنی دوسروں کی بھلائی کا خواہشمند نہ ہوئے، اس وقت تک ان لذتوں سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس قسم کی صورتوں میں لذت کا نفس وجود ہی اُس پر موقوف ہے، کہ پہلے خواہش کا مروج لذت کے علاوہ کوئی دوسری شے ہو۔ بلکہ یہ ہے کہ تمام لذتوں کا یہی حال ہے۔ ہر لذت کسی نہ کسی خاص احتیاج ہی کی تشفی و آسودگی سے حاصل ہوتی ہے، اور احتیاج کا تشفی سے مقدم ہونا لازمی ہے۔ قبل اس کے کہ ہمارے دل میں اُس لذت کی خواہش پیدا ہو، جو کھانا کھانے سے حاصل ہوتی ہے، پہلے خود کھانے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ایسی خواہشیں بھی ہیں، جن کو خواہش لذت نہیں کہا جاسکتا۔

۹-۳، لذات اور لذت | ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑتا ہے، کہ کل نے جو کچھ کہا ہے، وہ بظاہر درست معلوم ہوتا ہے، جسکی توجیہ ضروری ہے۔ دراصل اس وضو کہ کی وجہ "لذت" کے لفظ کا ابہام ہے۔ اس لفظ سے کبھی تو وہ ملائم احساس سمجھا جاتا ہے، جو تشفی یا آسودگی سے حاصل ہوتا ہے، اور کبھی خود وہ شے جو اس تشفی کا موجب ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ گانا سننا ایک لذت ہے؛ لیکن ظاہر ہے، کہ نفس کا ناسننا اور احساس تشفی ایک چیز نہیں؛ بلکہ گانا سننا ایک ایسی چیز ہے، جس سے تشفی حاصل ہوتی ہے۔ ایک عام قاعدہ یہ بیان کیا جاسکتا ہے، کہ جب ہم "لذات" جمع کی صورت میں بولتے ہیں، تو اس سے مراد تشفی بخش چیزیں ہوتی ہیں؛ اور جب واحد یعنی "لذت" کا لفظ استعمال کرتے ہیں، تو خود وہ احساس تشفی مقصود ہوتا ہے، جو ان چیزوں سے حاصل ہوتا ہے۔

۱۰ یہ دوسرا ابہام ہے۔ اس سے پہلے ایک اور ابہام کا ذکر آچکا ہے، ڈاکٹر سجوگ کے حوالہ سے۔ ڈاکٹر سجوگ کا مضمون "ساکاجی" ہے۔ انگریزی میں "ساکاجی" کے نوں اڈیشن میں۔

لیکن عام استعمال میں لوگ ہمیشہ اس فرق کا لحاظ نہیں رکھتے۔

غالباً لذت کی بہ نسبت الم میں یہ فرق زیادہ ملحوظ و نمایاں ہے۔ الم سے مراد علی العموم سلب لذت یعنی نا ملائم احساس یا احساس عدم تشفی ہوتا ہے لیکن جب ہم نا ملائم کا لفظ بولتے ہیں، تو عام طور پر وہ چیزیں مراد ہوتی ہیں، جن سے نا ملائم احساس پیدا ہوتا ہے؛ اور ان چیزوں میں بھی بالخصوص عضوی احساسات مراد ہوتے ہیں۔ مثلاً ولنت کے درد کا الم ہے، کہ یہ محض نا ملائمت یا عدم تشفی کا حاصل نہیں ہوتا، بلکہ بجا ہے خود ایک خاص قسم کا مستقل حس یا ایک ایسی چیز ہے جس سے نا ملائم احساس پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح جلنے کا حس اسی قسم کی دوسری چیز ہے، جو ٹ کا حس تیسری اور غلط کاری کا حس چوتھی چیز ہے۔ ان تمام چیزوں سے نا ملائم احساس پیدا ہوتا ہے؛ لیکن جو شے اس نا ملائم احساس کا موجب ہوتی ہے، وہ ان سب صورتوں میں نفس نا ملائم احساس سے علانیہ جدا ہوتی ہے۔

لہذا جب یہ کہا جاتا ہے، کہ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، وہ ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے، تو اس سے یہی مراد معلوم ہوتی ہے، کہ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، وہ ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے جس کے حامل ہو جانے پر ایک ملائم یا خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ اس قدر بدیہی بات ہے، کہ تقریباً ایک ہی معنی کو گھوم گھا کر متعدد لفظوں میں ادا کرنا ہے۔ اس لئے کہ یہ بین بات ہے، کہ جس چیز کی بھی ہم خواہش رکھتے ہوں، اس کا حصول کم از کم عارضی تشفی کا تو ضرور ہی موجب ہوگا؛ جس کا لازمہ احساس تشفی یعنی لذت ہے۔ لہذا اس بنا پر جس چیز کی بھی ہم خواہش کرتے ہیں، اسکو لذت یعنی ایک ایسی شے کہا جاسکتا ہے، جس کا حصول موجب لذت ہوتا ہے۔ مثلاً جو شخص کسی سیاسی گروہ کو تباہ کر دینا چاہتا ہے، وہ اس کے تباہ ہو جانے سے یقیناً خوش و

لہ کلب اور ٹشہ رداوٹ لائن آف ساکک لوجی، اس حیثیت سے خاص طور پر علم النفس میں ممتاز ہیں، کہ انہوں نے الم اور بہ لذتی میں نہایت احتیاط سے تفریق کی ہے۔ عضوی الم یا تکلیف اسی طرح کا ایک بالکل ممتاز و مستقل حس ہے، جس طرح خوشبو یا خوش مزگی کا حس ہے۔ گو لذت و الم کے احساس یا جذبہ کو ان تجربات سے واقف کرنا ناممکن ہے، لیکن پھر بھی دونوں میں امتیاز صاف طور پر کیا جاسکتا ہے۔ دیکھو آگے صفحہ ۲۲ و ۲۹

لذت یاب ہو گا اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ یہ تباہی اُس شخص کے لئے ایک لذت ہے "غیر متوقع لذت" یا اس کے حامل فقروں کو ہم اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ کسی سیاسی جماعت کی تباہی بجاے خود کو کوئی ملامت احساس نہیں ہے، بلکہ یہ ملامت احساس اس سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا لڈا لڈا یعنی لذت بخش چیزوں کی خواہش ہونا اس کی دلیل نہیں کہ ہم نفس لذت کی خواہش رکھتے ہیں۔

یہ بحث کل کی ایک عبارت سے جو اس کی کتاب "افادیت" (باب ۵) سے ماخوذ ہے، اُمید ہے، کہ زیادہ صاف ہو جائیگی۔ وہ پوچھتا ہے، کہ "روپیہ پیسے کی محبت کے بارے میں ہم کیا کہیں گے؟ نفس روپیہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو چکیلے سنگریزوں کے ڈھیر سے زیادہ قابل خواہش ہو۔ اس کی قیمت جو بچہ ہے، وہ فقط اُن چیزوں کی خواہش کی بنا پر ہے جو اس سے خریدی جاسکتی ہیں، اور جن کے پورا کرنے کا یہ وسیلہ ہوتا ہے، نہ کہ خود اس کی خواہش کی بدولت۔ تاہم روپیہ کی محبت نہ صرف انسانی زندگی کے قوی ترین محرکات میں داخل ہے، بلکہ اکثر حالتوں میں روپیہ بذاتِ خود مرجع خواہش بن جاتا ہے؛ اس کے مالک بنے رہنے کی خواہش اکثر اس کے خسیح کرنے سے زیادہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے، اور روز بروز تیرہتی جاتی ہے، یہاں تک اس کے مقابلے میں خود وہ خواہشیں، جن کا یہ آلہ اتحاد بنی جاتی ہیں۔ لہذا اس حالت میں بجا طور پر کہا جاسکتا ہے، کہ روپیہ کی خواہش کسی اور مقصد کے لئے نہیں ہے، بلکہ یہ خود جزو مقصد بن گیا ہے۔ مسرت کا وسیلہ ہونے کی جگہ، آدمی کی مسرت کا ایک خام عنصر ہو گیا ہے۔ یہی حال انسانی زندگی کی اور بھی بہت سی چیزوں کا ہے، مثلاً قوت و شہرت وغیرہ قوت اور شہرت دونوں کی سب سے بڑی کشش یہ تھی، کہ ان سے ہموار اپنی دوسری خواہشوں کے حاصل کرنے میں سیدہ دلتی ہے؛ اور یہ محض استقامت تصورات کا طفیل ہے، جو خود اپنی خواہش کو براہِ راست اتنا قوی کر دیتی ہے کہ بعض لوگوں میں تو اُن کی خاطر اور تمام اصلی خواہشیں بالکل پیچھے پڑ جاتی ہیں۔ اس قسم کی صورت میں وسائل دراصل مقصد کا جز بن جاتے ہیں، اور ایسا اہم جز، کہ جن چیزوں کے یہ وسائل ہوتے ہیں، اُن میں سے کوئی چیز بھی اس جز کی برابری نہیں کر سکتی۔ جو نئے پہلے اس بنا پر مطلوب تھی، کہ

حصول مسرت کا ایک آلہ ہے، وہ خود اب اپنے لئے مطلوب ہو جاتی ہے۔ جب بجائے خود یہ مطلوب ہو گئی، تو پھر اس کی خواہش وسیلہ مسرت کی حیثیت سے نہیں بلکہ جزو مسرت کی حیثیت سے ہوتی ہے۔۔۔۔۔ اب اس کی خواہش، نفس مسرت کی خواہش سے اس سے زیادہ مختلف نہیں رہ جاتی، جتنی کہ موسیقی کی محبت یا تندرستی کی خواہش ہوتی ہے۔ یہ خود داخل مسرت ہیں۔ جن عناصر سے خواہش، مسرت کی تعمیر ہوتی ہے، انہی میں یہ بھی شامل ہیں۔ مسرت کوئی مجرد تصور نہیں ہے، بلکہ ایک مجموعہ ہے جس کے بعض اجزاء یہ بھی ہیں، مطلب صاف ہے۔ روپیہ، قوت، شہرت، موسیقی اور تندرستی ملائم احساس کے اجزاء نہیں ہیں۔ بل کا مدعا یہ ہے، کہ یہ چیزیں اسی صنف کی اشیاء میں داخل ہیں، جن سے ملائم احساس پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ہم اس قسم کی چیزوں کی جو خواہش کرتے ہیں، اس سے صرف اتنا ثابت ہو سکتا ہے، کہ ہم لذائذ و مہوئہ سے ہیں، نہ یہ کہ ہم لذت کے متلاشی ہیں۔ اس لئے یہ کہنا کہ ہم لذت و مہوئہ سے ہیں، محض لفظوں کا پھیر ہے، کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ ہم وہ مہوئہ و لذت سے ہیں جو مہوئہ سے ہیں۔

۱۰۔ کیا عقل محرک کا کام دے سکتی ہے۔
جو لوگ اس کے نہیں بھی قائل ہیں، کہ محرک صرف لذت و الم ہے، وہ بھی کبھی کبھی اس طرف مائل نظر آتے ہیں، کہ کم از کم اتنا قطعی ہے کہ عقل محرک افعال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس خیال کو سب سے زیادہ صفائی کے ساتھ ہیوم نے ظاہر کیا ہے، کہ عقل محض جذبات کی غلام ہے، اور رہبگی، ان کی طبقہ بگوشتی اور فرماں برداری کے سوا یہ کوئی اور کام قطعاً نہیں انجام دے سکتی، یا جذبہ کا لفظ جس معنی میں یہاں استعمال کیا گیا ہے، وہ تقریباً بیچ کے مرادف ہے، اور نشانہ ہے، کہ جتنے افعال ہیں، وہ سب کے سب خاص خاص تہجات پر موقوف ہوتے ہیں، عقل زیادہ سے زیادہ صرف اتنا کر سکتی ہے کہ ان کے پورا کرنے کے وسائل و اسباب تلاش کرے اس دعوے کا حاصل یہ ہے، کہ عقل بجائے خود کسی نئے مستقل محرک کا کام نہیں دے سکتی، بلکہ صرف یہ چا سکتی ہے،

کہ کسی محرك کے پورا کرنے کی بہتر سے بہتر کیا صورت ہے۔ اس خیال کی بنیاد حقیقت خواہش کی اسی غلط فہمی پر معلوم ہوتی ہے، جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس میں فرض یہ کر لیا گیا ہے، کہ ہمارا ذہنی شعور مختلف خواہشوں سے بنا ہے، جو ایک دوسرے سے بالکل مستقل و جدا گانہ وجود رکھتی ہیں، اور جن میں عقل ایک الگ قوت کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ لیکن اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ہماری تمام خواہشیں کسی ایک ہی خاص عالم کی مختلف اجزا ہوتی ہیں، جسے ملکر یہ عالم بنتا ہے، تو پھر ان کو ایک دوسرے سے جدا و مستقل نہیں قرار دیا جاسکتا۔ لہذا اصل مسئلہ اُس "کل" کی حقیقت کے سمجھنے کا ہے جس کے اندر محدود دیگر خاص خاص خواہشیں نمودار ہوتی ہیں۔ اگر وہ کل یا مجموعہ کوئی عقلی نظام ہے، تو جو خواہشیں اس میں ظہور کر سکیں، وہ یقیناً اُن خواہشوں سے بالکل مختلف ہوں گی، جو کسی ایسی ذات میں پائی جاسکتی ہیں جس میں اب تک عقل اپنے نو کو نہیں پہنچی ہے۔ لہذا اس معنی کی رو سے عقل نہ صرف ہماری خواہشات، جذبات یا تمیسات کی رہنمائی جاسکتی ہے، بلکہ اُن کی متعین، نوعیت، و حقیقت کی تعمیر اسی عقل ہی سے ہوتی ہے۔ یعنی عقل ہی ہمارے سامنے اُن مقاصد یا محرکات کو پیش کر سکتی ہے، جو غیر ذی عقل ہستی کے لئے سرے سے ناممکن الوجود ہیں۔ غرض اس مفہوم کے لحاظ سے عقل ہمارے لئے محرك افعال کا کام دے سکتی ہے۔

۱۱۔ کیا محرك تنہا عقل ہی ہے؟ اس کے خلاف دوسری طرف لوگوں نے، جو غلطی کی ہے، اُس سے بھی خبردار رہنا چاہئے، گو اس میں شک نہیں کہ آج کل کے زمانے میں، اس طرح کی غلطی میں مبتلا ہونے کا بہت کم خطرہ ہے۔ جس طرح یہ صحیح نہیں، کہ عقل سرے سے محرك نہیں ہو سکتی، اُسی طرح یہ بھی نہ فرض کرنا چاہئے، کہ تمام محرکات صرف عقل ہی ہوتی ہیں، یعنی انسانی افعال ہمیشہ ایسے ہوتے ہیں کہ گویا انسان بشریت سے پاک ہے، تمام تر عقل کی روشنی میں چلتا ہے، اور جذبات وغیرہ سے قطعاً معری ہے۔ اس خیال کو مستحضر رکھ کر نظریہ سے اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے۔ سقراط کا دعویٰ تھا، کہ "نیک علم ہے" جس سے اس کی مراد یہ تھی، کہ اگر اخلاقی غرض و غایت کی حقیقت کو ہم پوری طرح جان لیں، تو ہم اُس کی طلب پر

مجبور ہو جائیں گے۔ اس کے سچ ہونے میں شبہ نہیں، کہ خواہشوں کے ایک ایسے عالم میں جو سراپا عقلی ہو، سب سے بڑی خیر ہی سب سے بڑی ترغیب ہوگی لیکن اگر ممکن ہے کہ ایک آدمی برترین خیر کی حقیقت سے آگاہ ہوا دیکھ بھی تمام تر عقلی عالم کا پابند نہ ہو، تو یہ بھی ممکن ہوگا کہ خیر کو خیر جان کر بھی آدمی اس پر عامل نہ ہو۔ غرض یہ ایک بدیہی بات ہے کہ خیر کے اچھے خاصے واضح علم کے باوجود بھی ممکن ہے، کہ آدمی اس پر عمل نہ کرے۔

۱۲۔ محرکات کی تعمیر کی ضرورت ہوتی ہے۔

لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ محرکات کی تعمیر نہ محض لذت و الم سے ہوتی ہے نہ خالی جذبات و تہجیات یا خواہشات، اور نہ صرف عقل سے، بلکہ وہ تمام تر اس عالم کے تابع ہوتے ہیں جسکی ماتحتی میں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ محرک ایک ایسے مقصد سے عبارت ہے، جو اس عالم خواہش کے موافق یا مطابق ہو، جس کے اندر وہ پایا گیا ہے۔ کسی ایک ہی مقرر وقت کے اندر ہمارے ذہن کے روبرو مختلف ممکن مقاصد آسکتے ہیں، ہماری زندگی کی خاص دنیا میں، ایسے مختلف تغیرات کئے جا سکتے ہیں، کہ وہ ہمارے نظام شعور کے زیادہ مناسب و مطابق بن جائے۔ اب اگر ان میں سے کوئی ایسا تغیر ہمارے سامنے آتا ہے، جو خود ہمارے عمل سے واقع ہو سکتا ہے، تو یہ ہمارے عمل کے لئے ایک ممکن محرک بن جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ واقعات ہم اس سے آمادہ عمل ہو جائیں، تو یہ اس پر موقوف ہے، کہ جو ممکن محرک ہمارے سامنے آیا ہے، وہ دوسرے محرکات کے ساتھ جو عین اسی وقت پیش نظر ہیں، ربط و تناسب رکھتا ہے یا نہیں اس لئے کہ آخری طور پر جو راہ عمل ہم اختیار کریں گے، وہ وہی ہوگی، جو ہمارے عام نظام شعور کے ساتھ سب سے زیادہ کامل ربط و تطابق رکھتی ہے۔ اس راہ عمل کا عقلی ہونا یا نہ ہونا، اس پر موقوف ہے، کہ جس عالم میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں وہ عقلی ہے یا نہیں۔

لہذا اس بحث کے لئے سبب کا مضمون "غلاف عقل عمل (Unreasonable Action)" کو دیکھنا چاہیے ہوگا، جو رسالہ "ماٹنڈ" کے سلسلہ جدید نمبر ۶ میں نکلا ہے۔ نیز یہ فیئر اسٹارڈ کی "لائٹس ساٹھالوجی" و تحلیل علم النفس، کی جلد دوم صفحہ ۲۶۷۔ اور "سینکٹ کی" ساٹھالوجی آف مارل سلف، کا نواں لکچر بھی دیکھنا چاہئے۔

یہاں اب سیرت و کردار کے باہمی تعلق کی بحث پیدا ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ سوال نہایت اہم ہے، لہذا اس کے لئے ایک الگ مستقل باب قائم کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

تعلیق لذت اور خواہش

اس باب میں ہم نے یہ مان لیا ہے، کہ خواہش کی تشفی موجب لذت ہوتی ہے، اور عدم تشفی دچا ہے۔ وہ خواہش کی بیویا اشتہا کی، موجب الم ہوتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ مسئلہ کافی متنازع فیہ ہے، اور ہم نے جو خیال اختیار کیا ہے، اس کو مسلم عام نہ سمجھ لینا چاہئے۔ خصوصیت کے ساتھ جس امر میں زیادہ اختلاف ہے، وہ لذت طلب ہیں۔ بعض مصنفین خصوصاً پرفیسر سبجک کا یہ دعویٰ ہے، کہ اس قسم کی لذتوں کی موجودگی سے جنکو ہم لذت طلب کہتے ہیں، ماننا پڑتا ہے، کہ بار بار تشفی یافتہ خواہش اشتہا باعث الم ہونے کی جگہ، موجب لذت ہوتی ہے۔ لہذا ایک تعلیق کے ضمن میں مختصراً اس کی توضیح مناسب معلوم ہوتی ہے۔ پرفیسر سبجک نے اپنے خیال کو ”میٹھپرس آف ایٹھکس“، دیک، باب ہم، بندہ صفحہ ۴۴ میں اس طرح بیان کیا ہے کہ۔ ”جب کوئی خواہش ایسے افعال کا باعث ہوتی ہے، جن سے اس کا مدعا حاصل ہو سکتا ہے، تو گو اصل حصول ابھی دور ہوتا ہے، لیکن کچھ بھی یہ خواہش بجائے خود یا تو کم و بیش ایک لذت بخش شعور ہوتی ہے، یا لذت و الم دونوں کی کیفیت سے خالی ہوتی ہے۔ غرض یہ ہے کہ حصول خواہش کے لئے سرگرمی عمل کا جو شعور ہوتا ہے، وہ خود نہایت ہی لذت ہوتا ہے اور اصل یہ ہے، کہ اس قسم کی لذتیں جنکو ہم علی العموم ”لذت طلب“ کہتے ہیں زندگی کی سرتوں کا ایک بڑا جز نہیں بلکہ یہ کہنا، تقریباً ایک بری ویش یا افتادہ بات کو دہرانا ہوگا کہ طلب کی لذتیں حصول کی لذتوں سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ اور یہ تیسری صورتوں میں، تو حصول نہیں بلکہ طلب ہی کی لذت باعث طلب ہوتی ہے“ ہم میرے خیال میں ”طلب“ اور حصول، میں یہ تفریق و تضاد، ایک بنیادی غلطی پر مبنی ہے، جس کا ازالہ ضروری ہے۔

۱۔ ڈاکٹر سبجک کے خیال کی مزید توضیح کیلئے، ”رسالہ صائمٹل“، جلد اول، نیراجنوری ۱۹۳۷ء، صفحات ۱۰۹۲-۱۰۹۱ اور کھنڈا چاہئے

تدبیری مراتب کے نتیجہ یا کمال کی حیثیت سے رکھتا ہے، یہی دوسری صورتوں پر بھی صادق آتا ہے۔ مثلاً ایک پہاڑی آدمی جو محض چوٹی پر پہنچنا چاہتا ہے، اس کو نفس چڑھنے کے عمل میں کوئی لطف نہیں آتا بلکہ اذیت ہی ہوتی ہے، اور اگر اسکو کوئی عبادہ یا چرخ کے ذریعہ سے اوپر بچھینا دئے تو اسی کو ترجیح دیکھا۔ باقی جس شخص کو خود چڑھائی میں لطف آتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے، جو چوٹی پر صرف اسس حیثیت سے پہنچنا چاہتا ہے کہ وہ چڑھائی کا آخری نقطہ یا کمال عروج ہوگا۔ اسی طرح جس آدمی کو کسی قصہ کے خالی نتیجہ سے دلچسپی یا سرور کار ہوتا ہے، اس کو اس ناول میں نہادہ لطف نہیں آتا جس میں یہ بیان کیا گیا ہے۔ باقی شخص نفس قصہ سے لطف اٹھاتا ہے، وہ نتیجہ کی پروا صرف اس بنا پر کرتا ہے، کہ وہ اس قصہ کا نتیجہ ہے۔ لہذا جو شخص کسی مقصد کو اس کے عمل حاصل کے ساتھ ساتھ چاہتا ہے، اس کی نسبت میرے خیال میں یہ کہنا درست نہیں ہے، کہ اسکی لذت طلب، لذت حاصل سے کوئی جداگانہ شے ہے۔ بلکہ اس کی طلب تدبیری حاصل ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں طالب حصول سے جدا ہوتی ہی نہیں مثلاً قصہ میں قابل حصول مقصد ہی ہوتا ہے کہ غم و غم آنریک آدمی اسکو چڑھ جائے۔ اس پڑھنے کے عمل میں، خواہش کو ایک مستمر تشفی حاصل ہوتی رہتی ہے، اور یہ خیال کرنا صحیح نہ ہوگا، کہ غامقہ کے پھینچنے تک خواہش اپنی تشفی کے لئے محض انتظار میں رہتی ہے۔

یہی صورت بھوک وغیرہ کی بھی ہے بھوک کی محض اشتہا کو خواہش کہنا درست نہیں معلوم ہوتا بھوک اور خواہش غلہ، امیرے نزدیک دو جداگانہ چیزیں ہیں۔ اس فرق کی طرف ذہن نہ جانا ہی اس کی بڑی وجہ ہوئی ہے کہ پرنسپل بھوک نے بھوک کو "استیعا و لذت" کے عام اصول کا ایک امتثال قرار دیا۔ حالانکہ جہاں تک اس میں سمجھتا ہوں، اس امتثال کا سبب صرف یہ ہے، کہ بھوک سب سے خواہش ہی نہیں لیکن یہ ایک ضمنی بحث ہے، جس کی تفصیل یہاں مقصود نہیں۔ یہاں فقط اشتہا جان لینا چاہئے، کہ بھوک کی کھرجن یا خواہش کو صحیح مغنی میں خواہش نہیں ہوتی تاہم

لہذا دیکھو اوپر کے باب میں ساتواں بند۔

میں نے اپنی کتاب "سینکڑوں آدمی ایک" میں لکھا ہے کہ "یہ بات (یعنی لذت کی جستجو لذت کو ثابت کر دیتی ہے) حقیقی لذت میں نہیں نظر آتی، یا بہت ہی کم نظر آتی ہے،"

اس لحاظ سے بعض خاص خواہشوں کے مشابہ معلوم ہوتی ہے، کہ تدبیری تشفی کے قابل ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے، کہ یہ اکثر لذت بخش محسوس ہوتی ہے۔ یعنی چونکہ یہ اپنے مطلوب کو تدبیر و استمرار کے ساتھ حاصل کرتی ہے، اسی لئے باعث لذت ہوتی ہے۔ معمولی حالات میں، بھوک کی تشفی کے مراتب، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، کھانا کھانے سے پہلے ہی شروع ہو جاتے ہیں۔ بات دھونا، اس تشفی کا آغاز ہوتا ہے، اور شکاری جانوروں کو میرے خیال میں، شکار کی نفس طلب ہی سے ایک قسم کی تشفی ملنا شروع ہو جاتی ہے۔ غرض یہ ہے، کہ بھوک کی تشفی فوری نہیں بلکہ ایک تدبیری نوعیت کا عمل ہوتی ہے۔ لہذا اگر یہ صحیح ہے، تو صرف اتنی بات کی بنیاد، کہ معمولی حالات میں، بھوک موجب الم ہونے کی بجائے باعث لذت ہوتی ہے جیسا کہ کبکوا اپنی جگہ پر یقین ہے، اس کا ثبوت نہیں ہو سکتی، کہ بھوک کی محض گھرن بالذات اور بجائے خود غیر تشفی یافتہ ہونے کی صورت میں لذت بخش ہوتی ہے، یا موجب الم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ معمولی حالات میں دراصل یہ غیر تشفی یافتہ ہوتی ہی نہیں، بلکہ تدبیراً اسکو اپنا مطلوب حاصل ہوتا جاتا ہے۔

ایک اور بات بھی اسی ضمن میں یاد رکھنے والی ہے، جو اس بحث سے نہایت قریب کا تعلق رکھتی ہے، اور پرو فیئر سچوک سے نظر انداز ہو گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہماری اشتہا اور خواہشیں، ایک قابل لحاظ حد تک، اخلاقی تشفی کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، کہ بزدلوں کو مرنے سے پہلے ہی میسوں مرتبہ موت آ جاتی ہے اور بہادر آدمی کو موت کا مزہ صرف ایک ہی مرتبہ چکھنا پڑتا ہے، تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ خیالی آدمی، واقعی تشفی سے پہلے ہی بارہا اپنی خواہشوں کی تشفی عالم خیال میں کر لیتے ہیں، اور جن کا تخیل قوی نہیں ہوتا، اُن کو صرف ایک ہی یعنی واقعی تشفی حاصل ہوتی ہے قوی التحیل کھلاڑی، اگر ایک دفعہ ہارتا ہے تو میسوں دفعہ عالم خیال میں حیت چکا ہوتا ہے، اور خیالی فتوحات، عالم خیال کے وقت اپنی اپنی جگہ پر اتنی تشفی بخش ہو سکتی ہیں۔ جتنی واقعی

۱۔ "لذت طلب" کا اگر کوئی حقیقی وجود ہے، تو وہ میرے نزدیک صرف اسی معنی میں ہے۔
۲۔ ویکھو اسپینسر کی کتاب "ٹھٹھا آف ایٹھکس" (مسابی اخلاقیات)

ہوتیں۔ لہذا طلب کی تعمیر ایک بڑی حد تک، انہی ذہنی یا خیالی فتوحات سے ہوتی ہے؛
لہذا اس سے قطع نظر کہ کبھی، کہ واقعاً تدبیری یا استراری تشفی حاصل ہوتی ہے یا نہیں
(جو ممکن ہے کہ ہر جگہ صادق نہ آسکے)، خود یہ خیالی تشفی اس خیال کی تغلیط کے لئے
کافی ہے، کہ مذکورہ بالا صورتیں غیر تشفی یافتہ خواہشوں کی فرست میں داخل ہیں۔
اس تغلیط کے ضمن میں، میری غرض صرف اُس خیال کو ذرا واضح کر دینا تھا جو کچھ صحیح
معلوم ہوتا ہے اور جن کو میں نے اصل کتاب میں اختیار کیا ہے۔ ورنہ خود اس مشکل
سوال کا پورا حل یا تصفیہ یہاں مقصود نہیں ہے۔

باب سوم

سیرت اور کردار

۱۔ تمہید۔ یہ توہم نے ایک حد تک سمجھ لیا ہے، کہ ارادہ، خواہش،
محرك اور سیرت کے معنی کیا ہیں، اور آپس میں ایک کو
دوسرے سے کیا تعلق ہے؟ اب اس کے بعد موقع آیا ہے، کہ سیرت کی
حقیقت معلوم کی جائے اور بتلایا جائے، کہ کردار سے اس کو کیا علاقہ ہے۔
اس بحث میں سب سے پہلا سوال اختیار ارادہ کا پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اسکو
سیرت و کردار کے باہمی تعلق سے واسطہ ہے۔ اور مسئلہ اختیار کو سمجھنے کیلئے
حالات اور خصالت کے معانی کی تشریح لازمی ہے۔ لہذا سب سے اول سیرت
کردار، حالات اور خصالت سے علی الترتیب بحث کرتے ہیں، پھر اختیار کے معنی کی تشریح
کی جائے گی، اور سب سے آخر میں اجمالاً فعل ارادی پر گفتگو ہوگی۔

۲۔ سیرت۔ اوپر پہلو معلوم ہو چکا ہے کہ سیرت سے مراد وہ مجموعی عالم یا
نظام ہوتا ہے، جس کی تعمیر کسی خاص صنف کے ارادی افعال سے

۱۔ باقی جو طلب، پر مزید تحقیق کے خواہشمند ہیں، اُن کو نگہ کی لائٹ آف نیچر (رہنمی فطرت)،
باب ۷۷، دیکھنا چاہئے، جس میں نہایت خوبی سے اس مسئلہ کی بحث و توضیح کی گئی ہے۔

ہوتی ہے۔ اخلاقیات کے نقطہ نظر سے سیرت، انسانی حیات کا اہم ترین عنصر ہے، جیسا کہ آگے چلا تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا۔

جب تک کوئی اچھا کام کسی خاص مستقل عالم سیرت کی بنیاد پر نہ صادر ہو، اُس وقت تک محض اتفاقی طور سے کسی نیکی کا سرزد ہو جانا، اخلاقی لحاظ سے کچھ زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو نے بھی عارضی و ہنگامی ارادہ خیر کی بجائے زیادہ زور مستقل خصائل حسنہ ہی کے قائم کرنے پر دیا ہے، جس کو ہم اپنی اصطلاح کی رو سے مستقل عالم سیرت کا لقب دیتے ہیں۔ ارادہ، بیشک، سیرۃ کا مظہر ہے، لیکن اس کا ظہور ایک خاص زمان و مکان کے اندر محدود ہوتا ہے؛ اور سیرت کا بہت بڑا حصہ پس پردہ ہوتا ہے، جس کا کسی فرد کی مستقل اخلاقی حیثیت کے اندازے کے لئے لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی سچ ہے کہ ”درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے“ اچھی سیرت کا ظہرہ راور علم اچھے افعال ہی سے ہوتا ہے۔

اس لفظ کے مقابل کا انگریزی لفظ (کامڈکٹ)، کبھی کبھی اتنے عام مفہوم میں استعمال ہوتا ہے کہ اُس میں جاندار مخلوق کے ہر قسم کے افعال، یا کم از کم ایسے افعال جن کا مرجع کوئی خاص غائب ہوتی ہے، داخل ہو جاتے ہیں (اور وہیں کردار کے لفظ میں اس غلط فہمی کا اندیشہ نہیں، مثلاً سیرت اپنے لئے اسی مفہوم میں اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ گھنگووں وغیرہ تک کے افعال کو وہ ”کامڈکٹ“ کہتا ہے۔ لیکن یہ اس لفظ کے معنی کی بیجا توسیع معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ گھنگووں کے افعال بھی ایک خاص غایت کے مطابق ہوتے ہیں، تاہم، اُن کو یا مقصدِ فعال نہیں کہا جاسکتا۔ یا مقصدِ فعل میں صرف یہی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ کسی خاص غایت کی طرف راجع ہوتا ہے، بلکہ جیسا کہ کنیٹ نے کہا ہے، اُس کا مرجع تصورِ غایت یعنی خیال مقصد ہوتا ہے۔ اور حیوانات کے افعال کی اُن کے اعلیٰ سے اعلیٰ طبقہ میں بھی، چونکہ صرف

جملت رہنا ہوتی ہے، اس لیے یہ نہیں فرض کیا جاسکتا کہ ان کو اپنے افعال کی غایت کا تصور یا شعور ہوتا ہے۔ وہ خاص خاص غایتوں کو پورا کرتے ہیں، لیکن اصل نہ کے ساتھ نہیں۔ ان کے افعال کی غایت ہوتی ہے، مگر مقصد نہیں ہوتا ہے۔ اور اس پتہ کو یہ تسلیم ہے، کہ بے مقصد افعال، کردار (کانڈکٹ) میں شامل نہیں ہیں۔ لہذا اس لفظ کو انہی افعال تک محدود رکھنا بہتر معلوم ہوتا ہے، جو محض کسی غایت کے مطابق ہی نہیں ہوتے، بلکہ فاعل کے ذہن میں اس غایت کے حصول کا متعین طور پر ارادہ ہی ہوتا ہے۔ بناءً علیہ کسی شخص کے کردار سے مراد، یا مقصد ارادی افعال کا ایک ایسا مکمل نظام ہے، جو اس کی سیرت کے مطابق ہو۔

ہم۔ حالات۔

یہ بتایا جا چکا ہے، کہ انسان کا کردار اس کی سیرت کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن کسی شخص کے افعال کی نوعیت، خالی اس کے شعور کی نظامی وحدت (سیرت) کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ ان حالات کو بھی دخل ہوتا ہے، جس میں اس شخص کی زندگی بسر ہوتی ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے، کہ آدمی کا کردار اس کی سیرت اور حالات پر منحصر ہوتا ہے، لہذا ہیکو دیکھنا ہے، کہ ان حالات میں صحیح طور پر کیا چیزیں داخل ہو سکتی ہیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ اگر انسان کے حالات کی اخلاقیاتی حیثیت کو سمجھنا ہے، تو یہ خیال ذہن سے نکال دینا چاہیے کہ حالات سے مقصد و مطلق وہ خارجی ماحول ہے، جس میں کوئی شخص زندگی گزارتا ہے۔ اس لیے کہ اس مفہوم کی بنا پر تو آدمی کے برہم زماں واقعہ کو اس کی حالات میں داخل کر لیا جاسکتا ہے۔ مثلاً سیاروں کی وضع، سمندر کا مد و جزر، ہوا کا سرخ وغیرہ جتنی چیزیں ہیں۔ لیکن ایسی چیزیں ہمارے افعال کے دبشرطیکہ علم نجوم پر بہارا اعتقاد نہ ہو، مؤید یا مخالف

لہذا یہ بہت مشتبہ ہے کہ حیوانات کے ذہن میں اس قسم کا کبھی کوئی تصور ہوتا ہے۔ البتہ دارون جو یقیناً ایک معتبر سند ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا کچھ نہ کچھ شعور حشرات الارض تک میں مانتا ہے۔

لہذا جب افعال کو، جبکی غایت تو ہوتی ہے، لیکن شعور غایت نہیں ہوتا، یا مقصد کی بجائے مقصدی (اردو میں غایتی) لکھنا یا وہ مناسب ہوگا۔

حالات میں نہیں شمار کی جاسکتیں۔ اسی طرح کسی سرزمین کی ارضیاتی نوعیت، جس میں آدمی رہتا ہو، مثلاً وہی اُس کے اخلاقی حالات میں محسوب ہونے کے قابل ہو سکتی ہے۔ بگو بجائے خود، سونے کو بے یا کوئلے کی کانوں کا موجود ہونا کسی ملک کے قابل لحاظ اہم حالات میں گنا جاسکتا ہے۔ عام طور پر جو حالات اخلاقی لحاظ سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں، وہ ثروت یا افلاس، صحت یا مرض کے حالات ہیں، اور اسی طرح آدمی کا اجتماعی ماحول بھی علی العموم خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیاتی مفہوم کی رو سے، آدمی کے حالات کا متعین کرنا، اتنا آسان نہیں ہے، جتنا کہ پہلے بظاہر خیال ہوتا ہے۔ کیونکہ اس مفہوم کی بنیاد پر ہر خارجی شے داخل حالات نہیں ہے، بلکہ صرف وہ خارجی احوال، جو کسی آدمی کی زندگی پر اثر رکھتے ہیں اور اُن کا جاننا خود اُس آدمی کی سیرت کے جاننے پر موقوف ہے۔ لہذا یہ کھنا کسی قدر کراہ کن بات ہے، کہ سیرت اور حالات، اخلاقی زندگی کے دو برابر درجے کے اجزاء ہیں، اس لیے کہ یہ طبعی حد تک خود ہر آدمی کی سیرت پر منحصر ہے، کہ کون سی چیز اس کے اخلاقی حالات میں شمار ہو سکتی ہے۔

اس کے بعد یہ سوال آتا ہے، کہ اچھا حافظہ، اچھا مزاج، اچھی سمجھ، اور نیک نامی وغیرہ یہ چیزیں سیرت میں داخل ہیں یا حالات میں؟ اس قسم کی چیزیں زیادہ تر آدمی کی شعوری زندگی کی ہیئت تطامی پر موقوف ہوتی ہیں، اور اس لیے اُن کا اصلی تعلق اس کی سیرت ہی سے ہے؛ تاہم دوسری طرف ایسے حالات میں بھی ان کا شمار ہو سکتا ہے، جن سے آدمی کو اپنے کردار و اعمال میں مدد ملتی ہے، یا رکاوٹ پیش آتی ہے۔ آدمی نے اگر کوئی اچھی خصلت قائم کر لی ہے، مثلاً وقت کی پابندی تو اُس کی آئندہ ترقی کے لیے یہ واقعہ بھی موافق حالات میں داخل ہو سکتا ہے۔ اس لیے

لے رسالہ ”مائٹنٹا“ کی ”اینویسریز“ (جلد ۱ - نمبر ۱) میں اے، اف شیلڈ صاحب نے ”سیرت و جذبات“ پر ایک مضمون لکھا ہے، اس میں اس بحث کے متعلق کچھ کارآمد باتیں ملین گی۔ نیز اُن کی حال کی تصنیف ”اساس سیرت“ (مقتضیٰ آف کیرکٹر بھی دیکھو) اور ٹینٹکٹ نے (Aspects of Social Problem) میں سیرت و حالات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے۔

کسی چیز کے متعلق یہ سوال، کہ اس کو سیرت کا جز کہا جائے یا حالات کا، ایک بڑی حد تک اس نقطہ نظر کا سوال ہے، جس سے ہم اس چیز کو دیکھتے ہیں کسی شخص کے موجودہ اخلاقی حالات کا سب سے بڑا حصہ اس کی گزشتہ سیرت کے تابع ہوتا ہے۔ اسی لیے جب ہم کہتے ہیں، کہ انسان کے افعال اس کی سیرت و حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ وہ آدمی جو بظاہر ایک ہی طرح کے حالات میں ہیں، بالکل ممکن ہے، کہ اخلاقی حیثیت سے حقیقتہً بالکل مختلف حالات میں اُن کی زندگی گذر رہی ہو۔ جو چیز ایک شخص کے لیے باعث انبساط ہے، وہی دوسرے کے لیے موجب انقباض ہو سکتی ہے، بالکل اسی طرح، جس طرح کہ "شام کے ہو جانے سے مرغیاں تو اپنے ڈربے میں چلی جاتی ہیں، لیکن لومڑی اپنے بھٹ سے نکل پڑتی ہے، اور شیر گر چنے لگتا ہے، گیدڑ جمع ہو کر بولنا شروع کر دیتے ہیں، لیکن بچپٹوں کا گلہ منتشر ہو جاتا ہے، غرض جو چیز طبعی حیثیت سے بعینہ ایک ہی ہے، مختلف جانوروں کے حق میں مختلف حالات کا حکم رکھتی ہے۔

سیرت کے ضمن میں اوپر خصلت کے معنی کی کسی حد تک توضیح ہو چکی ہے، اور ارسطو کے اس خیال کا بااختصاص ذکر آچکا ہے، کہ اخلاقی زندگی میں اصلی چیز اچھی عادات یا خصال حسنہ کا قائم کرنا ہے۔ ارسطو نے یہ خیال سقراط کے اسی نظریہ کی مخالفت میں پیش کیا تھا، کہ نیکی ایک طرح کا علم ہے، لیکن دراصل یہ دونوں باتیں باہم اتنی مخالف نہیں ہیں، جتنی کہ بظاہر نظر آتی ہیں، نیکی ایک طرح کا علم بھی ہے اور خصلت بھی۔ اصل میں، جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں، نیکی عبارت ہے ایک خاص نقطہ نگاہ سے۔ نیک آدمی وہ ہے جو ستر ایسے عالم میں رہتا ہے، جس کی بنا اداوائے فرض پر ہے۔ استمرار کے ساتھ اسی عالم میں رہنا ایک عادت یا خصلت ہے، لیکن ساتھ ہی یہ ایک طرح

۵۔ خصلت -

۱۔ "انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا" کے نویس اڈلین میں "سائکالوجی" پر مضمون ہے، اسکو دیکھو صفحہ ۴۴۔
 ۲۔ سیکر کے "تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۲۴-۵۵؛ سقراط کے نظریہ کی مزید تفصیل کے لیے لڑکی کتاب "سقراط و سقراطی مذاہب" (Socrates & Socratic Schools) حصہ دوم باب، دیکھو۔

کی عقلی بصیرت پر مبنی مشتمل ہوتا ہے، جو آدمی اس سے مختلف عالم میں رہتا ہے، وہ چیزوں کو عادت مختلف نقطہ نگاہ سے دیکھتا ہے، یا یوں کہو کہ اس کی آنکھوں میں دوسرے رنگ کی عینک لگی ہوتی ہے۔ لہذا نیک ہونے کے معنی، عادت ایک خاص طرح کے علم یا بصیرت رکھنے کے ہیں۔ اور اس بنا پر سقراط اور ارسطو دونوں حق بجانب ہیں۔ نیکی ایک طرح کا علم بھی ہے اور ایک طرح کی خصلت بھی۔ لیکن خصلت کا لفظ اخلاقی سیرت کیلئے جس معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس سے مراد محض اس قسم کی عادت نہیں ہوتی جیسی کہ مثلاً چلنے پھرنے، یونے چالنے پھرنے اور صفے کی خاص خاص عادتیں ہوتی ہیں۔ مطلب یہ ہے، کہ اخلاقی خصلت کی نوعیت اس عادت کی سی نہیں ہے، جبکہ عام طور پر غیر ارادی ثانوی فعل کہا جاتا ہے بلکہ یہ ارادہ کرنیکی عادت کا نام ہے۔ اخلاقی حیثیت انہی عادت کو حاصل ہوتی ہے، جو سوچ سمجھ کر ترجیح و انتخاب کے بعد قائم کی جائیں۔ اور ترجیح و انتخاب موقوف ہے، فکر و عقل پر۔ اخلاقی معنی میں صائب چیز کی ترجیح و اختیار کے لیے ضروری ہے، کہ پہلے ہم کو اس کا علم ہو کہ صائب کیا ہے۔ اگر اتفاقی طور پر فعل صائب سرزد ہو جائے تو اس کو ہم اپنا اختیار و انتخاب نہ کریں گے۔ لہذا صائب ارادہ موقوف ہے صائب علم و بصیرت پر۔ رہی یہ بات کہ بصیرت صائب بغیر ارادہ صائب کے ممکن ہے یا نہیں، ایک دوسرا سوال ہے، جس پر آگے چل کر عنقریب بحث ہوگی۔ سر دست ہم کو ایک حد تک یہ معلوم ہو گیا، کہ سقراط کی مراد اس سے کیا تھی، نیکی ایک طرح کا علم ہے، اور وہ یہ ہے، کہ نیکی موقوف ہوتی ہے، ایک خاص نقطہ نگاہ یعنی ایک خاص عقلی بصیرت یا علم پر۔ ساقی ارسطو کے اس قول کی سچائی بھی ہم کو نظر آگئی، کہ نیکی نام بے خصلت کا۔ یعنی یہ خالی کسی ارادی فعل کا نام نہیں ہے، بلکہ سیرت کی ایک مستمر حالت یا ایک متعین عالم میں اسخانہ طور پر زندگی بسر کرنے کا۔ ایک اور بات، جس کا اس ضمن میں تذکرہ ضروری ہے، یہ ہے، کہ اس طرح سے

۱۔ لہذا نیکی نام ہے ترجیح و اختیار کی عادت کا، دیکھو ارسطو کی "اخلاقیات"، ۲، ۴، ۱۵۔

۲۔ گریس کی "مقدمہ اخلاقیات"، کتاب دوم باب ۲۔

جو فعل، عادت یا خصلت بنجاتا ہے، وہ باعث لذت بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اچھی سیرت کا آدمی وہ ہے، جس کو ایک خاص اخلاقی عالم سے سروکار ہوتا ہے۔ وہ اس عالم کے مقاصد و اغراض کی متابعت میں جو کام کرتا ہے، اس میں لذت حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے ارسطوؒ نے کہا ہے، کہ آدمی کو جب تک اچھے کاموں میں لذت نہ ملے، اس وقت تک وہ بہرگز اچھا آدمی نہیں ہے۔ جس شخص کو عدل میں کوئی لذت نہیں ملتی اس کو کوئی عادل نہ کہے گا، نہ وہ شخص فیاض ہے جس کو فیاضی کے کاموں میں مزہ نہیں آتا، وکذا لک، ایک اور بات کا بھی خیال رکھو، کہ عادت جیسا کہ کہا جاتا ہے، فطرتِ ثانیہ بن جاتی ہے، چنانچہ جو افعال عادت میں داخل ہو جاتے ہیں، ان کو آدمی قریباً جلی افعال کی طرح کرتا ہے، یا کم از کم اُن کے کرنے میں کسی خاص فکر و تامل کی غروت نہیں پڑتی۔ اسکو ذہن نشین رکھنا نہایت اہم ہے کنیٹ کے بعض نظریات کی بحث میں اس سے خصوصیت کے ساتھ کام پڑے گا۔

۶۔ ارادہ کی خود مختاری۔ اب موقع آیا ہے، کہ اس پر غور کیا جائے کہ اخلاقی حیثیت سے انسانی اختیار یا آزادی کے کیا معنی ہیں۔

اس مسئلہ میں بعض خیالات تو ہکو شروع ہی سے الق کر دینا ہیں۔ مثلاً یہ کہ حقیقی آزادی و اختیار کا کوئی وجود ہی نہیں کیونکہ انسان اپنے حالات سے بے بس ہوتا ہے۔ جیسا کہ مثلاً مشہور اشتراکی رابرٹ اوسن کا خیال تھا۔ اس لیے اس نے اپنی زندگی کا بڑا مقصد لوگوں کے خارجی حالات کی بہتری و اصلاح کو قرار دیا تھا۔ لیکن ہکو معلوم ہو چکا ہے، کہ خارجی حالت، اخلاقی حالات میں داخل نہیں ہوتی۔ قبل اس کے، کہ ہم لوگوں کے حالات کی اصلاح شروع کریں، یہ دیکھنا چاہیے، کہ کون سی چیزیں حقیقی طور پر اُن کے اخلاقی حالات میں داخل ہیں۔ جس کے ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہو گا کہ خود یہ لوگ کس قسم کے ہیں۔ کیونکہ یہ سمجھنا انتہائی غلطی ہوگی، کہ لوگ ایسے حالات کے ماتحت ہوتے ہیں، جو صحیح معنی میں اُن کی ذات سے کلیتہً خارج ہوتے ہوں۔

آزادی و اختیار کے معنی کبھی کبھی بلا محرک کام کرنے کی ضرورت کے سمجھے جاتے ہیں

لیکن یہ بھی ایک مہل خیال ہے۔ بلا محرک کے کوئی کام کرنا، یعنی اس طرح کہ قطعاً کوئی چیز ترغیب کے لیے موجود نہ ہو، ایسا ہی ہوگا، جیسے محض ادنیٰ درجے کے حیوانات اندھے پن کے ساتھ اضطراراً کسی کام کو کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ اختیار و آزادی کے اُس مفہوم ہی کے قطعاً منافی ہے، جو اس سے سمجھا جاتا ہے۔

اس طرح کلی عامیانہ غلط فہمیوں سے بچنے کے لیے یہ سمجھ لینا نہایت ضروری ہے، کہ اخلاقی حیثیت سے اختیار و آزادی کے کیا معنی ہیں۔

۷۔ اخلاق کے لیے اختیار اخلاقی شعور اس اذعان کو مستلزم ہوتا ہے، کہ ہکولیوں نہیں بلکہ یوں کرنا چاہیے، یعنی ایک فعل اچھا یا صائب ہے،

لازمی ہے۔

دوسرا ایرایا خراب ہے۔ لہذا بقول کنیٹ کے یہ ”پہلی“

بالکل بے معنی ہوگا، اگر اس کے ساتھ ”سکتا“ بھی نہ شامل ہو، البتہ یہ ضروری نہیں کہ یہ ”سکتا“ فوری امکان پر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے، کہ آدمی کو عقلمند ہونا چاہیے، لیکن عقلمندی ایک ایسا وصف ہے جسکو تدریج ہی بڑھایا جاسکتا ہے۔ فوراً صرف اتنا کیا جاسکتا ہے، کہ ہم اپنے کو اس کے کسب و حصول کے راستے پر ڈال دیں۔ اسی طرح یہ کہ ہکول اپنے ٹرڈی سے محبت کرنی چاہیے۔ محبت ایک جذبہ ہے، جو آدمی ارادہ کرتے ہی نہیں پیدا کر لے سکتا۔ البتہ محبت و رافت کے جذبات کی تربیت شروع کر دی جاسکتی ہے۔ مگر یہ کہنا، کہ آدمی کو اپنے قد و قامت میں دو بالشت کا اضافہ کر لینا چاہیے، یا دو سو برس تک زندہ رہنا چاہیے محض مہمل بات ہوگی۔ کیونکہ ایسی چیزوں کے حصول کی وہ تدبیر تک نہیں کر سکتا، اور اس لیے یہ اس کے فرائض کا کوئی جز بھی نہیں بن سکتی۔ لہذا اگر آدمی کا ارادہ تمام تر اس کے حالات ہی کے بس میں ہوتا،

لے اسی بنا پر کنیٹ اس کا انکار ہے، کہ محبت داخل فرائض ہے۔ دیکھو اس کی کتاب ”الہیات اخلاق“ میں فرس آف مارلس، پہلا سکش صفحہ ۱۵-۱۶ مترجمہ ایٹ۔ مگر محبت ایسی چیز ہے، کہ گو دفعۃً نہیں لیکن تدریج پیدا کی جاسکتی ہے۔ باقی کنیٹ کا خیال اس پر مبنی ہے، کہ وہ عقل اور جذبہ کو ایک دوسرے سے بالکل متضاد سمجھتا ہے۔ دیکھو کیرڈ کی کتاب ”کنیٹ کا انتقادی فلسفہ“ جلد دوم صفحہ ۲۸۰-۲۸۲ نیز جاری اسی کتاب میں آگے کتاب دوم کے تیسرے باب کا بند ۱۳ دیکھو۔

تو اس سے یہ کہنا کہ جو کچھ وہ ہے، اس کے خلاف اُس کو ہونا چاہیئے، قطعاً ناممکن ہوتا ہے۔ چاہیئے، اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہ ہوتا۔ نہ اخلاقی اور نہ حکام کے کوئی معنی رہ سکتا ہے۔ لہذا اگر اخلاقی حکم میں کچھ معنی ہیں، تو پھر ارادہ تامل حالات کا غلام نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کو کسی نہ کسی مفہوم میں آزاد بھی ہونا چاہیئے۔ یہ اس صورت میں بھی صحیح رہیگا، اگر ہم کینٹ کی طرح اخلاقی مقصد و غایت کو حکمی نوعیت کا نہ سمجھیں، بلکہ ایک ایسا نصب العین یا خیر قرار دیں، جس کو حاصل کرنا ہے، کیونکہ یہ اب بھی ماننا پڑیگا کہ اس نصب العین کو جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے، انسان کے لئے قابل عمل و قابل حصول ہونا چاہیئے۔

۸۔ اخلاق کے لئے مجبوری جس طرح اخلاقی زندگی میں ایک حیثیت سے خود مختاری بھی لازمی ہے۔ اسی طرح دوسری حیثیت سے مجبوری بھی لازمی ہے۔ اخلاقی زندگی جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، نام

ہے تشکیل سیرت کا۔ سیرت کے معنی ہیں خواہشوں کے کسی خاص عالم میں رہنے کی عادت کے۔ اور اس قسم کے خاص متعین عالم میں خواہشوں کی حکمیں بھی آپس میں متعین ہوتی ہیں، جبکی بنیاد یقین کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے، کہ تعارض کے وقت کون سی خواہش غالب رہیگی۔ لہذا جس قدر کوئی سیرت اپنی تشکیل میں مستحکم ہوگی، اُسی قدر اس کے افعال میں یکسانی ہوگی۔ بلکہ ناقص سیرتوں تک کے افعال میں جو تعارض یا بے یقینی نظر آتی ہے، اُس کی وجہ بھی خود ہمارے ہی علم کا نقص ہوتا ہے۔ جس شخص کے عوالم خواہش برابر بدلتے رہتے ہیں، اُس کے

لے ہی وجہ ہے، کہ جو مضغین پورے پورے جبر ہیں، وہ کسی واقعی "چاہے" کے وجود کے قطعاً تشکیل اور ان کے نزدیک اخلاقیات کوئی معیاری علم نہیں ہے، بلکہ تاریخ طبعی کی ایک شاخ ہے، جس میں اسکی بحث ہوتی ہے کہ لوگ کیا کرتے ہیں، نہ یہ کہ ان کو کیا کرنا چاہیئے۔ شپنہائر بھی اسی طرف گیا۔ (جو ارادے پر زور دینے کے باوجود پورا جبری ہے) دیکھو حیثیت کی مانتھیری آف صارس صفحہ ۱۲۰ غلط ترجمہ کا بلکہ وہ مثال کی کتاب (Einbitung in die moralwissenschaft) ہے، جو آگے کتاب دوم باب ہم بندہ۔

افعال کی نسبت پیشین گوئی کرنا مشکل ہے۔ لیکن اُس کی نفسی زندگی میں اُن عواکھ کو ایک دوسرے سے جو علاقہ ہے، اگر اس سے کوئی آدمی واقف ہو، تو اُس کے افعال کو بھی وہ پوری طرح پہلے ہی سے جان لے سکتا ہے۔ اور یہ صرف واقعیت ہی کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے، بلکہ حیات اخلاقی کے اگر کچھ معنی میں تو اسکو صحیح ہونا ہی چاہیئے۔ حیات اخلاقی سے مراد تعمیر سیرت یعنی عمل کی خاص خاص متعین عادات و خصائل کا بنانا ہے۔ اور جب کسی عمل کی عادت متعین ہے تو لازماً یہ یکساں ہوگی اور اس کی بابت پیشین گوئی کیجا سکتی ہے۔ اور جبریت سے مراد اکثر اسی یکسانی کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لہذا اس مفہوم میں، حیات اخلاقی کیلئے مجبوری بھی لازمی ہے۔

۹۔ اختیار کا صحیح مفہوم۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہوگا، کہ حیات اخلاقی کے ان دو لوازم یا شرائط میں باہم تناقض ہے۔ لیکن اگر ہم صحیح لیں کہ جو جبر و اختیار شرط ہے، اس کی کیا نوعیت ہے، تو کچھ کوئی تناقض نہیں رہتا جبر سے مراد افعال سیرت کی یکسانی ہے اور اختیار کے معنی صرف کسی ایسی مجبوری کے نمونے کے ہیں، جو نفس سیرت سے خارج ہو۔ بدکار آدمی ایک معنی کر کے اچھا کام کر سکتا ہے، اور ایک معنی کر کے نہیں کر سکتا۔ نہیں اسلئے کر سکتا، کہ اچھا کام بڑے آدمی سے نہیں ظاہر ہوتا۔ ناقص درخت میں اچھے پھل نہیں لگتے لیکن اگر اس حیثیت سے سکتا ہے کہ بجز اُس کی سیرت، یعنی خود اسکی ذات کے اور کوئی شے مانع نہیں ہے۔ اب آدمی خود اپنے کو اپنے سے الگ کر کے، یہ نہیں کہہ سکتا، کہ خود وہی اپنے فعل کے لئے مانع ہے۔ لہذا اگر اسلئے میں خود اپنے ہی سوا کوئی اور چیز مانع نہیں ہے، تو اخلاق کے لئے جس سکتے کی ضرورت ہے، وہ بس یہی ہے۔ مختار ہونے کے اتنے ہی معنی ہیں کہ آدمی اپنے علاوہ کسی اور چیز سے مجبور نہیں ہے۔ لیکن اس معنی کی کسی قدر مزید تشریح ضروری ہے۔

لہذا جو لوگ اسے قائل ہیں کہ ہمارے تمام افعال کسی قانون یا اجبار کے ماتحت ہوتے ہیں، اور اس بنا پر اختیار کے منکر ہیں، اُن کو اجبار یہ کہا جاتا ہے۔ بخلاف اُن کے جو لوگ اس کے معنی میں، کہ انسان سدا پنا آزاد ہے، کوئی قانون یا اجبار نہیں ہے، اُن کا نام اختیار یہ ہے۔ لیکن اب عام طور پر یہ مسلم ہے کہ یہ دونوں مذاہب ایک ہی صداقت کی افراط و تفریط میں پڑ گئے ہیں۔ اور "اجبیل بالنفس" کا خیال ان دونوں کا جامع ہے۔

۱۔ حیوانی اختیار۔

پہلے یہ دیکھو، کہ حیوانات کس معنی کے آزاد یا اختیار ہوئے ہیں۔ شجر و حجر کے مقابل میں بدائیت ان میں ایک خاص ارادہ و اختیار پایا جاتا ہے۔ پتھر کی حرکت کی طرح ان کی حرکت کا باعث کوئی خارجی شے نہیں ہوتی، بلکہ ان کے حرکات و سکنات، خود ان کے اندرونی احساسات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ پتھر کی حرکت بھی تمام تر خارج ہی کی مخلوق نہیں ہوتی۔ کوئی چٹان اپنی مرضی کے بغیر زمین پر نہیں گر سکتی۔ جس چیز کو ہم قانون فطرت کہتے ہیں، اور جس کے مطابق پتھر اوپر کو جاتا یا زمین پر گرتا ہے، اُس میں صرف پتھر سے خارج چیزوں ہی کو دخل نہیں ہوتا، بلکہ خود پتھر کی ذات و طبیعت کا بھی دخل ہوتا ہے۔ ۲۔ زود فاد یوار پر اس لئے اکتا ہے، کہ تمام عالم ملکہ بھی اُس کو اس سے نہیں روک سکتا۔ جس طرح یہ صحیح ہے، اُسی طرح یہ بھی صحیح ہے، کہ زوفا اس لئے اکتا ہے، کہ تمام عالم اُس کو اکتا ہے۔ قانون فطرت اس کے اندر بھی ہے اور باہر بھی۔ اس مفہوم کے لحاظ سے ہیکل کا یہ کنا بالکل سچ تھا کہ سیارے غیر فانی دیوتاؤں کی طرح از خود آفتاب کے گرد گھوم رہے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ آفتاب اُن کو کھینچتا ہے۔ لیکن آفتاب اُن کو نہیں کھینچ سکتا، اگر وہ خود کھینچنے کے لئے راضی نہ ہوں، یعنی کھینچتا خود اُن کی ذات و فطرت میں داخل نہ ہو۔ تاہم سیارات یا دوسری بیجان چیزوں کی نسبت ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ وہ از خود حرکت کرتی ہیں؛ اور یہ خیال ٹھیک ہے۔ سیاروں کی حرکت بنفس خود نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نفس ہی نہیں رکھتے۔ یہ سچ ہے، کہ قانون جس طرح اُن کے باہر ہے، اُسی طرح اُن کے اندر بھی ہے؛ لیکن یہ بھی سچ ہے، کہ جس طرح اُن کے اندر ہے، اُسی طرح باہر بھی ہے۔ یہ، فطرت کا عام قانون ہے، کسی خاص چیز کے ساتھ شخص نہیں ہے۔ کوئی ایک ایسا مرکز نہیں ہے، کہ حرکت کو تمام تر اُسی کی جانب منسوب کر دیا جائے۔ بخلاف اس کے حیوانات کی صورت اس سے الگ ہے۔ ان میں ایک نفس یا مرکز نسبت موجود ہے، یعنی ذہنی شعور، جو خود ان کے اندر پایا جاتا ہے۔ یہی

ملہ یہ غالباً کرا لائل نے کہیں لکھا ہے، لیکن یاد نہیں آتا، کہ کہاں۔

مرکز ان کی حرکت کا منشا ہوتا ہے، اور اسی لئے ہم اسکو اختیاری حرکت کہتے ہیں۔
۱۱۔ انسانی اختیار | لیکن بایں ہمہ حیوان کا نفس اپنے پورے معنی میں نفس نہیں ہے۔ اس کا احساس محض ہنگامی ہوتا ہے، یہ افعال و حرکات

کی نسبت کے لئے کوئی خاص متعین عالم نہیں رکھتا۔ بخلاف اس کے انسان کا نفس ایک مستقل عالم یا دنیا ہوتا ہے، جس میں وہ عادت رہتا ہے۔ اسی بنا پر انسان جس مفہوم میں صاحب ارادہ و با اختیار ہے، حیوان نہیں ہے۔ اگر حیوان میں گویائی ہوتی، تو وہ اپنے افعال کو خود اپنے مستقل نفس کی جانب نہ منسوب کر سکتا، بلکہ وقتی تہج کے طرف اُن کو راجع کرتا۔ اس میں شک نہیں، کہ حیوانی تہجیات میں ایک خاص قسم کی ایسی یکسانی و ہمواہی ضرور ہوتی ہے، جس سے پیشینگوئی کا کام لیا جاسکتا ہے؛ تاہم دراصل یہ تہجیات ایک دوسرے سے بالکل آزاد و علیحدہ ہوتے ہیں۔ اور کوئی مشترک مرکز اُن کا مرجع نہیں ہوتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حیوانات چونکہ سوچتے نہیں، اسی لئے وہ اپنے شعوری حرکات میں اتحاد بھی نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اس کے انسان کی زندگی، اپنی سیرت کے ایک خاص عالم میں گزرتی ہے اور اس کے وقتی تہجیات، جب تک اسی سیرت کے مطابق یا اس کا آئینہ نہیں ہوتے، تو وہ اصلی معنی میں اُن کو اپنے تہجیات ہی نہیں سمجھتا۔ ایسے افعال خود اسکے اُسی وقت ہوتے ہیں، جبکہ ان کے کرنے میں وہ "خود روہ" ہو یعنی جب اُن کا مرکز و منشا اس کی سیرت کا عالم عادت ہو۔ غرض انسان کے افعال کا ایک مرکز ہوتا ہے، جس میں ایک خاص حد تک ثبات و استقلال پایا جاتا ہے؛ اور اسی بنا پر اُس کے افعال ایک ایسے مفہوم میں آزاد و اختیاری ہوتے ہیں، جس میں محض ایک حیوان کے حرکات، (ارادی ہونے کے باوجود بھی)

لہ ڈیوسی کی کتاب "حالات اخلاقیات" (Outlines of Ethics) صفحات ۱۵۸-۱۵۹ حیوان جس میں خود سوچ کر اپنے لئے مقاصد قائم کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، وہ جو وقت کسی اشتہا یا احتیاج سے منسوب ہوتا ہے، اس کیلئے حرکت یا عمل پر مضطر ہو جاتا ہے۔ "گزینی کی" "مقدمہ اخلاقیات"، بھی دیکھو باب ۶۔

اختیار ہی نہیں ہوتے۔

۱۲۔ اختیار کی انتہائی حد لہذا معلوم ہوا کہ اختیار کے اعلیٰ و ادنیٰ مختلف مفہیم یا مراتب ہیں۔ پتھر تک کو تمام تر صرف خارج ہی کا معمول نہیں کہا جاسکتا۔ حیوانات میں ارادیت پائی جاتی ہے۔ لیکن انسان کی آزادی و اختیار کا مفہوم ان دونوں سے بلند تر ہے۔ اس سے قدرۃ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کی معمولی و معتاد آزادی ہی ممکن آزادی کا انتہائی مرتبہ ہے، یا اس سے بھی آگے کوئی اور درجہ ہو سکتا ہے۔

اس کا صاف جواب تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ہے۔ اس لئے کہ انسانی نفوس میں تفاوت ہوتا ہے، اور معمولی یا اوسط نفوس سے بلند تر نفس پایا جاتا ہے۔ اس کی زیادہ مفصل بحث آگے آئے گی۔ یہاں صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ ایک خاص معنی کے لحاظ سے بحر نفس عقلی کے، اور کوئی نفس حقیقی طور پر نفس نہیں خیال کیا جاسکتا، اگر یہ صحیح ہے تو پھر حقیقی یا اصلی آزادی وہی ہوگی، جس کے عمل کا مرکز یا منبع ہی نفس عقلی ہو۔ جو آدمی خلاف عقل کام کرتا ہے، اس کا ہول چال میں بھی ”بندہ ہوا و ہوس“ کہا جاتا ہے۔ وہ پورا آزاد یا مختار نہیں ہوتا۔ اور بارہا، آدمی خود محسوس کرتا ہے کہ خلاف عقل افعال، ”اُس کے“ افعال نہیں ہیں۔

۱۳۔ جن لوگوں نے اختیار کو یک قلم اڑا کر، خالص اجباریت کا دعویٰ کیا ہے، انہوں نے علی العموم انفرادی نفس یا سیرت کی یکسانی دہوادی کا بھی انکار کیا ہے۔ مثلاً ہیوم و جود و جبرید میں مذہب اجباریت کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے اپنی تصنیف ”افطرت انسانی“، در کتاب اول، حصہ ۴، فصل ۶ میں لکھتا ہے کہ ”جب میں اُس پتھر پر جھکنا اپنے نفس کتنا ہوں غور کرتا ہوں، تو ہمیشہ گرمی یا سردی، روشنی یا تاریکی، محبت یا نفرت، لذت یا الم، کسی نہ کسی جزئی احساس سے اپنے کو دوچار پاتا ہوں“ جس سے وہ لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ”نفس یا شخصیت کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ مختلف احساسات کا ایک مجموعہ ہے“ جو ایک ناقابل تصور سرعت کے ساتھ یکے با دیگرے آتے جاتے رہتے ہیں، اور ہمیشہ ایک ہوا و یا حرکت میں رہتے ہیں“ کل نے بھی اسی خیال کی تائید کی ہے دیکھو اسکے کتاب

Examination of Sir

Hamilton باب ۱۲۔ اس خیال کی تنقید کے لئے ہیوم کے اُس ایڈیشن کا مقدمہ دیکھو جسکو گریں نے

مرتب کیا ہے۔ جلد اول نیز ”انسائیکلو پیڈیا“ کے نوین ایڈیشن میں ڈاکٹر ڈارک کا ”سائیکالوجی“ پر مضمون کو

اس کا اصلی نفس ان افعال کے مصدر سے ماورا ہے۔ مکتوبات پال کے لکھنے والے کا یہی احساس تھا، جب اُس نے اپنی کوتاہیوں کو اپنی طرف منسوب کرنے کے بجائے کہا، کہ وہ نتیجہ ہیں اس گناہ کا جو میرے اندر جاگزیں ہے۔ یہاں وہ اپنی اصلی ذات اُسی اعلیٰ یا عقلی نفس کو قرار دیتا ہے۔ لیکن ایک دوسری جگہ پر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ادنیٰ نفس کو اپنی ذات سمجھتا ہے، چنانچہ کہتا ہے، کہ ”اب میں نہیں جی رہا ہوں، بلکہ میرے اندر سچ جی رہا ہے۔“ یہاں ”میں“ سے مراد وہی ”ادنیٰ نفس“ یعنی عادی سیرت ہے اور عقلی یا اعلیٰ نفس کو ”مسیح“ سے تعبیر کیا ہے جو تدریج اپنے کمال کے طرف جا رہا ہے۔ اسی کو ہم یوں کہہ سکتے ہیں، کہ ہر آدمی تین نفس رکھتا ہے۔ ایک تو وہ جس کا ظہور اُن عارضی تہیجات کی صورت میں ہوتا ہے، جن کو آدمی پوری طرح زیر نہیں کر سکتا یعنی ”گناہ“ یا نفس امارہ، جو بہت بہر حال ہمارے اندر ہی، دوسرے وہ مستقل سیرت، یعنی وہ عالم ہے، جس میں ہم عادت رہتے ہیں۔ اور تیسرا وہ حقیقی یا عقلی نفس وانا ہے، جو ہمارے سکینہ و طہانیت کا اصلی خشیہ ہوتا ہے، جس کو پالنے ”مسیح“ سے تعبیر کیا ہے (اور جب کو قرآن کی اصطلاح میں نفس مطمئنہ کہا جاسکتا ہے۔ م)۔ ایک معنی کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بس اختیار و آزادی کی انتہائی حد یہی ہے۔ اصلی انا صرف عقلی انا ہے؛ اور انتہائی سے انتہائی آزادی جو ہم کو حاصل ہو سکتی ہے وہ صرف وہی ہوتی ہے، جب ہم عقلی انا کے درجہ پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن اس مسئلے کو پوری طرح ہم اخلاقی نصب العین کی حقیقت کو سمجھنے کے بعد سمجھ سکیں گے۔

اور یہ تمام باتیں، جو اوپر مذکور ہوئی ہیں، جیسا جیسا ہم آگے بڑھتے جائیں گے کھلتی جائیں گی۔ سہ دست ہم کردار یا افعال ارادی کی ماہیت کے متعلق گزشتہ مباحث سے جن نتائج پر پہنچے ہیں، اُن کا ماحصل ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ یہ بھی شائد بالکل بسیط نہیں ہوتا۔ بقول فوٹسک کے ”میرے سینے میں دو درمیں، دل میں، کسی نہ کسی حد تک ہر شخص ہی کہہ سکتا ہے، ینان نے کہا، کہ ”میں دو ہوں، بعض اوقات یہ ہوتا ہے، کہ میرا ایک گونا گونا ہوتا ہے۔“ اُن کا لکھنا دوسرا یہ ہے، ”جنون کے عالم میں کئی دفعہ نفس پوری وضاحت کیساتھ الگ الگ ہوتا ہے۔“

۱۲۔ فعل ارادی کی ماہیت | ایک مثال کے ذریعہ سے، امید ہے، کہ فعل ارادی کے جتنے عناصر و اجزا ہوتے ہیں، اُن سب کی حقیقت واضح طور سے

ذہن میں آجائے گی۔

خواہش غذا کی مثال لو۔ اس کا سب سے پہلا جزو مجرد حیوانی اشتہا ہے۔ جگو ہم تھوڑی دیر کے لئے ایک طرح کا عضوی تہیج فرض کر سکتے ہیں، جیسا کہ پھول کو روشنی کی طرف پھیر دینے میں ہوتا ہے، البتہ حیوانی اشتہا کا مابہ الامتیاز جزو ہے، کہ اس کے ساتھ شعور بھی موجود ہوتا ہے، جو نباتی تہیجات میں نہیں پایا جاتا۔ اس شعور کے اصلی عناصر دو ہوتے ہیں:۔ ایک تو اس چیز کا مبہم تصور، جبکی طلب و اشتہا ہوتی ہے، اور دوسرے لذت و الم کا ایک احساس۔ اس آخر الذکر احساس کے دو پہلو ہوتے ہیں: ایک طرف تو آئندہ حاصل ہونے والی تشفی کی لذت توقع، اور دوسری طرف موجودہ عدم تشفی کی بیکلی۔ چنانچہ اشتہائے گرسنگی میں جو ایک خاص قسم کی کھرجن ہوتی ہے، اُس میں بچہ تو لذت و خوشگوار ہی ہوتی ہے اور کچھ تکلیف و ناگوار ہی اور ان دونوں کے ساتھ ساتھ مبہم طور پر اس کا بھی شعور موجود رہتا ہے، کہ کس قسم کی چیز سے تشفی حاصل ہوگی۔ خواہش اور محض اشتہا میں یہ فرق ہوتا ہے کہ خواہش کے درجے میں شے مطلوب کا شعور متعین طور پر موجود ہوتا ہے اشتہا کی حالت میں ایک مبہم سی بچھینی ہوتی ہے، جس قسم کی چیز سے یہ بچھینی رفع ہوگی، اس کا شعور بھی مبہم ہوتا ہے، اور اُس کے حصول کی لذت توقع بھی مبہم ہی رہتی ہے بخلاف اس کے خواہش غذا کی صورت میں غذا کا تصور ایک غایت مطلوب کی حیثیت سے متعین طور پر پیش ذہن ہوتا ہے۔ اشتہا کے مبہم شعور کی طرح خواہش کا متعین تصور بھی لذت و الم پر مشتمل ہوتا ہے۔ خواہش کی حالت میں جو شے بحیثیت مقصد کے متعین طور پر پیش نظر ہوتی ہے، وہی صحیح معنی میں محرک ہے۔ ان محرکات میں باہم تضاد ہو سکتا ہے: مختلف مقاصد آپس میں متعارض ہو سکتے ہیں۔ اور لازمی طور پر خواہشیں، جو ان محرکات کے تابع ہوتی ہیں، تطبیق

لے یہ قطعی نہیں ہے، کہ حیوانات کے شعور میں یہ جزو موجود ہی ہوتا ہے۔

والتواہیں پڑ جاسکتی ہیں۔ جس شے کی خواہش پیدا ہوئی ہے اسی تعارض و تصادم کی بنا پر ممکن ہے، کہ آخری قرعہ انتخاب اس کے نام نہ پڑے، یعنی وہ صرف خواہش کی حد میں رہ جائے اور مرضی کے درجہ تک نہ پہنچے۔ مرضی نام ہے منتخب خواہش کا۔ بایں کہ وہ کہ مرضی نام توجہ کے سمت کر، ایک نقطہ پر مرکوز ہو جانے کا ہے، جس کے بعد وہ سارے شعور پر چھا جاتی ہے۔ کھانے کی مرضی کا درجہ نفس کھانے کی خواہش سے ایک زیادہ شے ہے۔ یہ مرکوز خواہش ہے۔ لیکن بایں ہمہ ابھی یہ ارادہ سے دور ہے۔ ارادہ میں اس کے علاوہ ایک متعین قصد یا نیت بھی شامل ہے یعنی ارادہ کی صورت میں ہم اپنی توجہ کو کسی ایک نقطہ پر صرف مرکوز ہی نہیں کر دیتے، بلکہ ساتھ ہی اسکو ایک ایسا مقصد سمجھتے ہیں، جو مکمل پورا کرنا ہے۔ مثلاً کھانا مہیا کرنے کا قصد، یا معاش کی فراہمی کی نیت، نفس کھانے کی مرضی یا آرزو سے زیادہ شے ہے۔ ارادہ میں مرضی کے علاوہ واقعی عمل کا بھی جزء داخل ہے۔ قصد یا نیت کا تعلق مستقبل سے ہوتا ہے، جسکو ممکن ہے کہ ہم کسی وجہ سے نہ پورا کریں۔ ارادہ میں نفس تصور قوت عمل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یکے سے ہو جاتا ہے، اس سوال کا جواب مشکل ہے، لیکن خوش قسمتی سے اس مشکل کا حل کرنا یہاں ضروری نہیں ہے۔ بلکہ فقط اتنا خیال رکھنا ہے کہ ارادہ کا لازمی عنصر قوت عمل ہے۔ آدمی جب کھانے کا ارادہ کر لیتا ہے، تو وہ اسکی محض نیت نہیں کرتا، بلکہ واقعاً اس کے لئے عمل شروع کر دیتا ہے۔ سب سے اخیر میں سلوک ہے، جو نام ہے قائم و منضبط عادت کا، مثلاً کسی خاص پیشہ کی عادت سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، وہ اس پیشہ کی سیرت میں داخل ہیں۔

لہ پر فیہ اسٹاڈٹ کے جس مضمون ”عقل ارادی“ کا اوپر حوالہ آچکا ہے، اس بحث کے متعدد پہلوؤں پر بھی اس سے روشنی پڑتی ہے۔

تعلیق ذمہ داری

آج کل ارادہ سے کے اختیار و آزادی پر بحث کی اصلی محرک یہ خواہش ہے کہ انسانی ذمہ داری و مسئولیت کے متعلق ایک صحیح و صاف بات معلوم ہو جائے۔ قرون وسطیٰ میں دوزخ و جنت کے تخیل نے اس خواہش کو خاص طور پر تعویٰ کر دیا تھا۔ خدا حاکم برتر یا احکم الحاکمین مانا جاتا تھا جو لوگوں کو ان کے اعمال یا عقائد کے مطابق سزا و جزا دیتا ہے، اس نظریہ سے سخت اشتکالات پیدا ہوئے۔ ایک طرف یہ دشواری تھی، کہ اگر یہ فرض کیا جائے، کہ انسان بلا محرکات کے جو کچھ چاہے، آزادی سے کر سکتا ہے، کسی خاص سیرت یعنی متعّدو عالم کا پابندی نہیں ہے تو یہ ادلا سمجھ میں آنے والی بات نہیں، ساتھ ہی محض ایک محدود و مخلوق ہستی کی نامحدود آزادی کا دعویٰ ہے۔ دوسری طرف یہ قباحیت لازم آتی ہے، کہ اگر انسان کو صرف اس معنیٰ کے آزاد مانا جائے، کہ اسی پر اپنی ذات کی پابندی کے علاوہ، کوئی خارجی پابندی نہیں ہے، تو اس صورت میں وہ آخری طور پر خود اپنی سیرت کی تعمیر کسی خاص عالم خواہش کے اختیار کا جواب وہ نہیں ٹھہرتا۔ اس قباحیت کا احساس سینٹ پال ہی کے زمانہ میں ہو چکا تھا، جس کا حل جز اس کے کچھ نہیں نظر آیا، کہ نقصا و قدر کو ایک رانمان لیا جائے۔

اسی قسم کی قباحیت آج بھی درپیش ہے، جبکہ افراد اپنے اعمال میں جماعت کے جواب وہ خیال کئے جاتے ہیں۔ یہ معلوم ہونے کے بعد کہ ہر آدمی میں موروثی طور پر خاص خاص بڑی یا بجلی صلاحیتیں اور رجحانات پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں، اور ان کی زندگی کا نشوونما تمام اس اخلاقی ماحول پر منحصر ہوتا ہے، جس میں وہ جنم لیتا ہے، تو پھر کوئی شخص اپنی سیرت کی تعمیر کا ذمہ دار کیسے ٹھہرایا جاسکتا ہے، بے شک ایک مفہوم میں، ہم خود اپنے عالم خواہش کو منتخب یا پسند کرتے ہیں، لیکن یہ ہم، بجائے خود بے قید و بند یا

آزاد مطلق ہستی نہیں ہے۔ ہم دنیا میں داخل ہی ہوتے ہیں، کچھ نہ کچھ بُرے یا بھلے میلانات لیکر۔ اس خلقِ نیکی یا بدی پر، جو پہلے ہی سے ہمارے ضمیر میں داخل ہوتی ہے، ہمارا کوئی قابو نہیں ہوتا۔ یہ ہماری فطرت کا موروثی جذبہ ہوتی ہے، اور جیسے حالات میں ہم نشو و نما پاتے ہیں، اُسی طرف فطرت ہم کو لیجاتی ہے۔ لہذا حاجت ہمارے جراثیم کی سزا دیئے کا کیا حق رکھتی ہے؟ تنہا مس کارلائل جیسے شخصی آزادی کے مدعی اور سزائے جرم کے حامی تک کو یہ اعتراف ہے کہ انسان کی سیرت اُسکو وراثت میں ملتی ہے، اور اُس کے نشو و نما پر جبانی احوال کا اثر پڑتا ہے۔ اور باوجود اس پر زور و دعوے کے، کہ ہر شخص اپنی قسمت کو خود بناتا ہے، سرالطرا سکاٹ پر جو اُس نے مضمون لکھا ہے، اس میں بھی یہ صاف صاف اقرار موجود ہے، کہ "جو بیماری محض اوپری ہوتی ہے، اور نظاہری نقائص تک محدود رہ جاتی ہے وہ تو بے شک آدمی کی فوئیز استعدادوں کو متاثر نہیں کرتی، بلکہ اور اگے بڑھا دیتی ہے۔ لیکن اگر یہ کم خبت اندرونی اعضائے رئیسہ کی بیماری ہوتی، جو سارے نظام کو پر باد کر دیتی ہے، جس میں نہ کوئی دالٹر سکاٹ، آگے بڑھ سکتا تھا، نہ باد صفت تمام استعدادوں کی موجودگی کے اسکا دالٹر سکاٹ ہونا ممکن تھا، اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ذمہ داری کہاں گئی؟ کیا یہ بھی اُسی قسم کا معا نہیں ہے، جس نے قرون وسطیٰ کے علم کلام کو حیرانی میں ڈال رکھا تھا؟ -

مگر اس کا جواب ہم کو ایک حد تک پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے۔ اگر آدمی محض حیوان ہوتا، تو ہم اُسکو جس حال پر پاتے، اُسی کو جائز سمجھتے۔ اس صورت میں سزا اگر جائز ہوتی، تو صرف اُس امید پر کہ اس سے شاید اُس کی کچھ اصلاح ہو جائے۔ لیکن کوئی آدمی ایسا نہیں ہو سکتا، جو اپنے کو نرا حیوان سمجھے، نہ کوئی انسانی جماعت اپنے افراد کو سزا پا حیوان خیال کر سکتی ہے۔ انسان کو ایسی مخلوق ماننا لابد ہے، جس کے سامنے کوئی نصب العین ہوتا ہے، جس کا حاصل کرنا اس پر واجب ہوتا ہے، اور جس کو وہ واجب سمجھنے کے بعد حاصل کر سکتا ہے۔

کوئی شخص اپنی بدکرداری کا یہ عذر نہیں پیش کر سکتا کہ وہ محض ایک وحشی جانور ہے جو نہیں جانتا کہ بر کیا ہے اور بھلا کیا ہے، نہ کوئی جماعت اپنے کسی فرد کے اس عذر کو سنے گی۔ رہا یہ امر کہ خدا یا کسی خارج از عالم حاکم کو یہ عذر قبول کرنا چاہئے یا نہیں بالکل دوسرا سوال ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔ ہلکو صرف اس سے سروکار ہے، کہ کسی انسان یا انسانی جماعت کو انسانی کردار پر کیونکر حکم لگانا چاہئے اور اس نقطہ نظر سے یہ کہنا بالکل کافی ہے، کہ لوگوں کو چاہئے، کہ خود اپنے کو اور دوسروں کو کارزار نصب العین کا سپاہی سمجھیں، جو محض اس کارزار سے بھاگا، اُس کی نرا دہی ہے جو عداوت سپاہی کی ہوتی ہے، اور جو محض اس کی حکومت سے سرتابی کرے وہ فطرت بشری کی بارگاہ سلطانی سے بغاوت کا مجرم ہوگا۔ انسان کی اخلاقی ترقی میں کوئی سنگین دیوار نہیں مائل ہے۔ صرف اس کی ذات ہے۔ اور وہ اپنی ذات کو محض کوئی طبعی واقعہ نہیں فرض کر سکتا، بلکہ وہ ایک نصب العین کی محکوم ہے۔

اس تعلیق سے میں یہ نہیں امید کرتا کہ طالب علم کے تمام شبہات رفع ہو جائیں گے۔ لیکن اس بحث کی مزید تفصیل اخلاقیات کی حد سے نکل کر مابعد الطبیعیات میں داخل ہو جائے گی۔

۱۔ اس پیچیدہ سوال پر مکمل بحث یقیناً ایک درسی کتاب میں نہیں آسکتی۔ یہاں صرف اتنا اشارہ کر دیا گیا ہے جتنا کہ اخلاقیات کیلئے ضروری معلوم ہوا مزید تفصیل کیلئے اشارہ کیلئے اسٹوڈنٹس آف سائنس اور فزکس کا کتاب باب ۱۱ اگرل کی ”مقدّمہ اخلاقیات“ (کتاب دوم) باب اول ٹیلر کی (Elements of Meta Physics)

۲۔ عناصر مابعد الطبیعیات، کتاب ہم، باب ہم اور برٹنی کی جیسس وغیرہ کی کتابیں دیکھنی چاہیئے۔ ان مصنفین نے مختلف خیالات کی نائندگی کی ہے؛ لیکن اکثر ان کا اتفاق اسی پر ہے، جو ہم نے اس کتاب میں بیان کر دیا ہے۔ جو لوگ اختیاریت کی طرف زیادہ مائل ہیں، وہ جیسس، مارٹینو، کوٹز وارتو اور سیمکس ہیں۔ جو لوگ نہایت شد و مد سے اجباریت کے قائل ہیں، وہ اسٹون، الکرٹ وغیرہ ہیں۔ سب کوک نے اپنے کو کسی فرقہ میں نہیں داخل ہونے دیا باقی جتنے مصنفین ہیں، ان میں سے اکثر ذاتی اجباریت ہی کے خیال پر زور دیتے ہیں۔

باب چہارم

ارتقاء کردار

۱۔ تمہید۔

انسانی زندگی کی دوسری چیزوں کی طرح، اُس کے کردار میں بھی خواہ وہ محض ہو یا قومی تبدیلی ترقی ہوتی ہے۔ کردار کی ترقی اور حیات اجتماعی کے عوائد و رسوم کی ترقی میں جولی وامن کا ساتھ ہے، اس لئے اس کی بحث و تحقیق علم الاجتماع کے نئے علم کا ایک جزو ہے۔

حال میں اس علم پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن میں اجتماعی عوائد و رسوم کے نشوونما پر روشنی ڈالنے کے لئے اُن واقعات پر کافی زور دیا گیا ہے، جن کو تقلید و نقالی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اجتماعی ترقی کے اعلیٰ مراتب کی توجہ و تشریح کے لئے غالباً یہ واقعات ناکافی ہیں؛ البتہ انسانی اور حیوانی زندگی کے ابتدائی افعال کے سمجھنے میں، ان سے قیمتی مدد ملتی ہے، اور اس لئے یہ نقطہ آغاز کا کام دے سکتے ہیں۔

علم النفس کا اسکو ایک مسلمہ اصول سمجھنا چاہئے، کہ جس نئے میں کسی حرکت کا تصور شامل ہوتا ہے وہ اسی قسم کی حرکت کے لئے دیکھنے والے میں بھی ایک طرح کا ”رجحان“ پیدا کر دیتی ہے، یعنی وہ اس کی نقل یا تقلید پر مائل ہو جاتا ہے۔ خصوصاً جب یہ حرکت کسی ایسے حیوان کے روبرو کی جائے، جس کے اعضاء جسم اس کے لئے خاص طور پر موزوں ہیں۔ یہ حیوان از خود اس حرکت کی نقل کرنے لگتا ہے، لیکن یاد رکھنا چاہئے، کہ اس کی یہ نقالی شعور کے ساتھ نہیں ہوتی، بلکہ ایک قسم کی نادانستہ اضطرابی ”تقلید“ ہوتی ہے۔ انسانی واقعات یا اور جن حرکات و سکنات سے مافی الضمیر کا اظہار کیا جاتا ہے، اُن کی تشریح ایک بڑی حد تک اسی نقل و تقلید کے قانون سے

۱۔ فرانسیسی مصنفین، خصوصاً گیو اور نارڈی وغیرہ نے اس صنف کے واقعات پر بہت ہی زور دیا ہے۔

ہوتی ہے، حیوانات کے بیشتر جلی افعال اور انسان کے بہت سے ابتدائی عوائد کی توجیہ بھی اسی سے ہوتی ہے۔ ذیل میں اس کی تھوڑی مزید تفصیل، امید ہے، کہ فہم مقصد کے لئے کفایت کریگی۔

۲۔ ادنی حیوانات میں جراثیم کردار۔

اگرچہ یہ سچ ہے، کہ صحیح معنی میں کردار کا اطلاق حیوانات کے افعال پر نہیں ہو سکتا، تاہم اتنا یقینی ہے، کہ ان میں اس چیز کے جراثیم یا ابتدائی آثار ضرور پائے جاتے ہیں، جو انسان تک پہنچ کر کردار بن جاتی ہے۔ گو یہ بہ شکل ہی کہا جاسکتا ہے، کہ حیوانات کو کسی غرض و غایت کا براہ راست کوئی شعور ہوتا ہے، پھر بھی کم از کم اتنا صحیح ہے، کہ وہ اپنے خاص خاص فطری تہیجیات سے ایسے اعراض و مقاصد کی قطعاً تکمیل کرتے رہتے ہیں، جن کی خود ان کو خبر نہیں ہوتی۔ بلکہ ان کے لئے جلی میلانات کی رہنمائی میں اپنے نوعی مقاصد کا حصول، اکثر بھاری عقل کی رہنمائی سے زیادہ یقینی ہوتا ہے، مگر جبلت کی حقیقت پر پردہ پڑا ہوا ہے۔ کچھ تو یہ موروثی تہیجیات پر مبنی معلوم ہوتی ہے، لیکن کسی نہ کسی حد تک افراد حیوان اس کو اپنی زندگی کے ایام میں بھی حاصل کرتے ہیں، اور نفس و محاکات سے اس کا نشوونما ہوتا ہے مختلف جانوروں کے بچے بہت سی باتیں اپنے ہم جنسوں کی

۳۔ یہ اب تک ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، کہ اجلی، کیا معنی میں، اور یہاں اس بحث کو جو پڑنا یقیناً بنے عمل ہو گا۔ بعض لوگوں نے اس اصطلاح کو صرف خاتمی فعلیت تک محدود رکھا ہے، لیکن اگر پروفیسر لڈ مارگن کا یہ خیال صحیح ہے، کہ بجز ان عضویاتی رجحانات کے، جو مناسب تحریض و تحریک کی موجودگی میں خاص خاص افعال کے موجب ہوتے ہیں، اور کوئی شے حیوانات میں خلقی نہیں ہوتی تو پھر علم النفس میں، اس خیال کی رو سے، جبلت کی حقیقت صفر پر جاتی ہے (دیکھو اس کی کتاب Comparison Psychology اور Habit & Instinct)

ہم اپنے موجود مقصد کے لئے جلی سے مراد وہ افعال لیتے ہیں، جو علم النفس نقطہ نظر سے، اور ایک اور اورا کی تصورات کے علاوہ کسی اور شے کے تعلق نہیں ہوتے۔

محاکات ہی سے سیکھتے ہیں۔ غول میں رہنے والے حیوانات میں خصوصیت کے ساتھ یہ بات نظر آتی ہے، کہ وہ، (جیسا کہ بھٹیروں کا حل ہوتا ہے)، اپنے پیشرو کی حرکات کی تقلید کرتے ہیں، اور ان میں بعض قسم کے افعال تقریباً اسی طرح نشوونما پاتے ہیں،

لہٰذا ان واقعات میں بھی بحث و اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ ذیل میں ہم پروفیسر مارگن کا جوان چیزوں پر غالباً سب سے زبردست سند ہے، ایک اقتباس درج کرتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب (Habit & Instinct) عادت (جیلٹ) صفحہ ۱۶۶-۱۶۷ میں لکھتا ہے، کہ "اگر مرغی کا ایک بچہ اتفاقی طور پر پانی کے برتن میں منہ ڈال دیتا ہے، جس سے پانی پینا سیکھ جاتا ہے، تو دوسرے بچے بھی اس کو دیکھ کر دوڑ پڑتے ہیں، اور اسی طرح از خود پانی پینے لگتے ہیں۔ جب مرغی اپنے بچوں کو دانہ چکنا سکھلاتی ہے، تو ان کے سامنے دانہ ڈال کر زمین پر اپنی چونچ مارتی ہے، جسکی وہ نقل کرتے ہیں اور کھانا سیکھ جاتے ہیں۔ اسی طرح آدمی فیل یا چھوٹے چھنے کی نوک کو مرغی کے بچوں کے سامنے زمین پر مار مار کر ان کو چکنا سکھاتا ہے۔ مسٹر بیل کا بیان ہے کہ آسام والوں کا تجربہ ہے، کہ اگر وہ مرغ کے بچوں کو اس طرح کھانا سکھلا دیں، تو وہ مرغائیں، اور پروفیسر کلیپول نے مجھ سے بیان کیا ہے، کہ شتر مرغ کے بچے جیوئی (بچے نکالنے کی مشین) کے ذریعے سے پیدا کئے جاتے ہیں، ان کے لئے بھی یہی کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح چھوٹی چڑیوں کی پردرشن میں آسانی ہو جاتی ہے اگر بڑی چڑیوں کے کھانے پینے کی مثال ان کے سامنے رکھی جائے۔ اور اگر محاکات کے واسطے مثال موجود رہے تو زمین کھرچنے وغیرہ کے جیلی افعال ان کو نسبتاً جلد آ جاتے ہیں۔ اسی قسم کی اور بھی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ لیکن ان سب میں مشترک جو بات ہم کو نظر آتی ہے، وہ نقالی و محاکات کے رجحان کی موجودگی ہے، اسکی مجموعی چھوٹی نظائریں اس قدر ملتی ہیں، کہ ان کی تفصیل آسان نہیں۔ اس میں شک نہیں، کہ اس قسم کے جتنے افعال ہیں، وہ سب کے سب تلقی یا تداود استعداد (اور غالباً خلقی ہی تسبیح) پر مبنی ہوتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ ان میں تولد کا کتنا حصہ ہوتا ہے، اور محاکات کا کتنا، یہ البتہ ایک مشکل مسئلہ ہے، لیکن غنیمت ہے کہ یہاں اس بحث سے ہرکو سروکار نہیں ہے۔

لے یہ اتنا بحث طلب ہے کہ یہ افعال کس حد تک انفرادی زندگی میں نشوونما پاتے ہیں، اور کس حد تک نقل و محاکات کا نتیجہ ہوتے ہیں کھیتوں کی ملکہ خانہ سے نکلتے ہی اپنے حریفوں کو مار ڈالتی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل پیدایشی تسبیح ہے۔

جس طرح کہ انسان کے رواجی اخلاق جتنی کہ بعض اوقات اُن عوائد کی خلاف ورزی پر جو کسی نوع کے حیوانی نگاہ یا غول میں رواج پائے ہیں، اس کے افراد کو سزا بھی ملتی ہے۔ اس حلیت میں اخلاقی افعال اور احکام دونوں کے جراثیم موجود ہیں، گو ان کو محض جراثیم کی حد سے آگے کوئی وقعت دینا زیادتی ہوگی۔

۳۔ وحشی انسانوں کا کردار۔ وحشی انسانوں میں اخلاقی شعور یا احساس بہت کچھ ابتدائی جراثیم ہی کی حالت میں پایا جاتا ہے۔ ان کے افعال بڑی حد تک تبہبی ہوتے ہیں، اور بعد نتائج و عواقب کی پیش بینی کے آثار ان میں شاذ ہی پائے جاتے ہیں۔ تاہم یہ انفرادی تلون مزاجیوں کی رہنمائی پر ہرگز نہیں چھوڑ دئے جاتے، کہ جس وقت جس کی جو طبیعت چاہے کر بیٹھے۔ بلکہ وحشی انسان اپنے قبیلہ کا ایک رکن ہوتا ہے اور اس کی زندگی اس قبیلہ کے ایسے رواجی رسوم و عوائد کی پیروی میں جڑی ہوتی ہے، جنکی غرض و غایت ہمیشہ واضح نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں، کہ ان رسوم و عوائد کی تعمیر میں شعوری نقل و تقلید کا کافی حصہ ہوتا ہے، اور انکی غرض و غایت اگر معلوم بھی ہو جائے تو بھی ہمیشہ یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے، کہ جن لوگوں نے ان کو اختیار کیا تھا، اُن کے ذہن میں بھی اس غایت کا شعور موجود تھا۔

۴۔ کردار کی رہنمائی۔ دور توٹنش سے نکلنے کے بعد بھی، عرصہ دراز تک، کردار پر رواج ہی کی حکومت قائم رہتی ہے مختلف قوموں کے اخلاق کے بنانے میں رسم و رواج کو جو اہمیت حاصل ہے، اسکی شہادت (Maros Siten) وغیرہ الفاظ سے ملتی ہے۔

انگریزی زبان میں لفظ (Manners) کے معنی نہایت ہی محدود ہو گئے ہیں، تاہم اس زمانہ میں بھی بعض اوقات لوگ اسکو اپنے وسیع تر معنی میں استعمال کر دیتے ہیں، اس حقیقت کے اظہار کے لئے الفاظ کچھ بھی استعمال کئے جائیں، لیکن اتنا برا حال غیر مشتبہ ہے، کہ رواجی اخلاق، اُس اخلاق پر مقدم ہوتا ہے، جس کی بنیاد قانون

”And give us manners, -
virtue, freedom & power.”

یا عقل پر ہے۔

۵۔ کردار کی رہنمائی قانون سے

مگر رواجی اخلاق کے ساتھ ہی بندھے ہوئے قواعد بھی بننا شروع ہو جاتے ہیں گو ایک حد تک یہ بھی صرف رسم و رواج ہی کی ایک منضبط شکل ہوتے ہیں؛ لیکن بایں ہمہ یہ قانونی انضباط علی العموم رسوم سابقہ میں ایک خاص تبدیلی ضرور پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً جب انتقام کی رسم کے بجائے مجربانہ افعال کی سزا کے لئے متعین قوانین بن جاتے ہیں، تو انتقام لینے کے حدود بہت کچھ مقید ہو جاتے ہیں پہلی سی وسعت نہیں قائم رہتی، اور انصاف کا خیال زیادہ پیدا ہو جاتا ہے۔

۶۔ کردار کی رہنمائی تصورات سے۔ جہاں متعین قوانین بنے، بس غور و فکر کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قاعدوں میں خود باہمی تعارض بھی واقع ہوتا ہے، اور رسم و رواج کے ساتھ بھی ٹکراتے ہیں؛ اور تنگ تو

بہر حال یہ اتنے ہوتے ہیں، کہ بہ موقع پر کردار کی رہنمائی نہیں کر سکتے۔ استثنائی مواقع نکلنا شروع ہوتے ہیں، جن کی بنا پر لوگوں کو ان اصول پر غور کرنا پڑتا ہے، جان قواعد کی تہ میں پائے جاتے ہیں، تاکہ جو مشکلات پیش آتی ہیں ان کے مطابق ان میں ترمیم کی جائے۔ اس غور و فکر سے آہستہ آہستہ قوانین کی معنوی روح، ان کی لفظی پابندیوں پر غالب آتی جاتی ہے۔ لوگ اپنی رہنمائی میں قواعد کی جگہ اصول سے کام لینے لگتے ہیں، یعنی اصلی مقاصد اور ان کے حصول کے بہترین اسباب و وسائل پر نظر رکھنے لگتے ہیں۔ اس منزل پر پہنچ کر ہم تقلید و محاکات کی حد سے تقریباً بالکل بخل جاتے ہیں۔ اور رسم و رواج کی جگہ عقل لے لیتی ہے۔

۷۔ عمل اور عقل و فکر۔ تاہم اخلاق کی انتہائی ترقی یافتہ صورتوں میں بھی عقل و فکر کا جو حصہ ہوتا ہے اُس میں افراط و مبالغہ سے کام نہ لینا چاہئے۔

اخلاقی زندگی اپنے کمال ارتقاء کی آخری منزلوں میں بھی ہمہ وقت خالی فکر و قائل ہی کی ماتحتی میں نہیں گزرتی؛ اور ایسا ہونا ممکن بھی نہ تھا۔ بلکہ اپنی روزانہ زندگی میں جس سرعت کے ساتھ چیزوں کے متعلق فیصلہ کرنا پڑتا ہے، اور جس قدر دور دراز نتائج

واقعات کی بابت منصوبے باندھنے پڑتے ہیں، اس کی بنا پر عاقل سے عاقل آدمی کو بھی، کافی حد تک عام عقائد و مسلمات ہی کی پیروی کرنی پڑتی ہے اور پوری طرح سوچے سمجھے اصول کی روشنی میں سارا راستہ کوئی شخص بھی طے نہیں کر سکتا۔ جن خیالات یا تصورات کی رہنمائی میں وہ چلتا ہے، اُن کا ایک حصہ بے شک غور و فکر پر مبنی ہوتا ہے، لیکن ایک حصہ کچھ انفرادی اور کچھ فسطائی و قومی تجربات سے بھی ماخوذ ہوتا ہے۔ اور اس منزل میں بھی نقل و تقلید سے کلیتہً آزادی نہیں حاصل ہو جاتی۔ ترقی یافتہ سے ترقی یافتہ کردار میں بھی جہلت و سچ کا کچھ نہ کچھ جز موجود رہتا ہے۔

۸۔ اخلاقی تصورات اور اس بحث سے ایک اہم فرق کا ذکر ضروری ہو جاتا ہے، بسپر حال میں بہت زور دیا گیا ہے، اور جسکو ڈاکٹر ہینکٹ نے "اخلاقی تصورات متعلق اخلاق" اور "تصورات متعلق اخلاق" سے تعبیر کیا ہے، یا جسکو اختصار کے ساتھ اخلاقی اور اخلاقیاتی تصورات کہا جاسکتا ہے۔ جو تصورات ہمارے افعال کی رہنمائی کرتے ہیں، وہ کم و بیش عقلی نوعیت کے ہو سکتے ہیں۔ یعنی آدمی کسی غایت مثلاً حصول مسرت یا کمال کو واضح طور پر متعین کر کے اس کے خیال یا تصور کی رہنمائی میں چل سکتا ہے اور اپنے سارے سلسلہ کردار کو اسکی تحصیل کے لئے موزوں بنا سکتا ہے اس صورت میں کہا جائے گا، کہ اس کا رہنما ایک اخلاقیاتی تصور یا "تصور متعلق اخلاق" ہے یعنی ایک ایسا تصور جو اخلاقی غرض و غایت کے متعلق غور و فکر کر کے قائم کیا گیا ہے۔ بخلاف اس کے اخلاقی تصور میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اخلاقی تصور ہمارے مذہبی یا روحانی حالات سے ماخوذ ہو۔ مثلاً اُس صنف کردار کے تصورات کو لو، جسکی بنا پر کوئی شخص "بھلا آدمی"، یا "عیسائی" کہا جاتا ہے، کہ وہ عموماً اخلاقی غرض و غایت کی فکر و تحقیق پر مبنی نہیں ہوتے،

۱۰ "انٹرنیشنل جرنل آف ایٹھکس" دین الاوامی جبریدہ اخلاقیات، جلد انبر میں ایک مضمون میں ڈاکٹر موصوف نے یہ تفریق قائم کی ہے، اس کے بعد پھر یہ مضمون "وی سویلٹریشن آف کرپٹڈم" (دنیا سے عیسیت کا تعلق) میں شائع ہوا ہے۔

بلکہ روایت و تجربہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ لہذا یہ یاد رکھنے کی بات ہے، کہ گنوا انسان نے خود اخلاق کی ماہیت پر کبھی غور و فکر نہ کیا ہو پھر بھی اخلاقی تصورات اس کے رہنا ہو سکتے ہیں۔ مزید برآں، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص نے اخلاق کی ماہیت پر بہت کچھ فکر و تامل کیا ہو، اور پھر بھی اُس کے اخلاقی تصورات کا سرمایہ نہایت قلیل و ناکارہ ہو۔ اس میں شک نہیں، کہ اس تفریق کو بہت کچھ اہم بنایا جاسکتا ہے؛ اور ڈاکٹر بسینکٹ نے جو خصوصیت کے ساتھ اس کا ذمہ دار ہے دونوں کے تضاد میں افراط و مبالغہ سے کام لیا ہے۔ ورنہ حقیقت ہر اخلاقی تصور کی عقلی تحلیل ہو سکتی ہے، جس کی بنا پر کہا جاسکتا ہے، کہ وہ اخلاقیاتی تصور کو متضمن ہے۔ اور اسی طرح ہر اخلاقیاتی تصور قدرۂ اخلاقی تصورات کا مہذب بنانا ہے۔ اس بحث کی زیادہ تفصیل کا موقع آگے آئیگا، جہاں اس پر گفتگو ہوگی، کہ اخلاقیاتی نظریہ کا اثر عملی کردار پر کیا پڑتا ہے۔ سید دست اخلاقی اور اخلاقیاتی تصورات کی اس اہم تفریق کو ذہن نشین رکھنا کافی ہے۔

۹۔ اخلاقی شعور کا نمو | اس مختصر بیان سے ایک عام اندازہ قائم کیا جاسکتا ہے، کہ اخلاقی زندگی رسم و رواج سے جس کی بنیاد تقلید و محاکات پر تھی، بتدریج ترقی کر کے فکر و تامل کی منزل تک کس طرح پہنچی ہے۔ لیکن اخلاقی شعور کے نشو و نما کو پوری طرح سمجھنے کے لئے تنہا کردار ہی کے طریق نمو کا جان لینا کافی نہیں ہے، بلکہ کردار

لے یہ تحقیق دلچسپ ضرور تھی، کہ موجودہ مسیحی دنیا کے اخلاقی تصورات، کس حد تک غیر شعوری نشو و نما کا نتیجہ ہیں، اور کس حد تک یونانی خیالات کی عقلی تحلیل، یعنی فلاطون، ارسطو، اور رواقیہ وغیرہ کے اثر پر مبنی ہیں۔ یا یہ سوال، کہ حیوانات کے بارے میں جو فرائض ہم اپنے اوپر عائد سمجھتے ہیں، وہ کہاں تک اخلاقیات کے اثر پر مبنی ہیں، اور کہاں تک اخلاقی احساس کے بے ارادہ نشو و نما پر لیکن اس قسم کے سوالات کا جواب دینا نہایت مشکل ہوگا۔ اندھی جہاں سنائی دیتی ہے، وہیں چل رہی ہے، اور تو اس کی آواز سن رہا ہے، لیکن توبہ نہیں تیا سکتا کہ کہاں سے آتی ہے، اور کہاں جاتی ہے، یہ حیثیت مجموعی ہمارے اخلاقی نشو و نما کے بڑے حلقہ پر بھی یہی مثال آج بھی صادق آتی ہے۔

پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اُس کا اسکے ساتھ ساتھ جس طرح نشوونما ہوا ہے، اس کا جاننا بھی ضروری ہے۔ جس چیز کو اخلاق کہا جاتا ہے، اس کے اولین یوم وجود سے لیکر آج تک نہ صرف یہ ہوتا رہا ہے، کہ لوگ اپنے افعال میں ایک خاص طریقے کے پابند ہوتے ہیں، بلکہ مختلف طرح سے اپنے اس خیال کو بھی ظاہر کرتے رہے ہیں، کہ فلاں قسم کے افعال بجا ہیں اور فلاں قسم کے بجا۔ گو ان دونوں کا نشوونما ایک دوسرے سے بہت قریبی وابستگی رکھتا ہے لیکن پھر بھی دونوں ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ چیزیں ہیں۔ کیونکہ یہ نہایت ہی بدیہی بات ہے، کہ اکثر جس طریقہ پر لوگ بجا ہونے کا حکم لگاتے ہیں اُس کے مطابق عمل نہیں کرتے، نہ جس طریقہ پر بجا ہونے کا حکم لگاتے ہیں، اُس سے بعید شہوات کرتے ہیں۔ لہذا ضروری ہے، کہ دوسری چیز یعنی اخلاقی حکم کے نشوونما کا بھی ہم علیحدہ جائزہ لیں۔

تعلیق علم الاجتماع

اس باب میں جن چیزوں سے بحث ہوئی ہے، نیز کسی حد تک اگلے باب کے مباحث زیادہ صحیح طور پر علم الاجتماع سے تعلق رکھتے ہیں۔ جو آج کل نہایت تیزی سے ترقی کر رہا ہے۔ اس علم کے ابتدائی آثار تو ہم کو ارسطو کی کتاب "سیاسیات" ہی میں نظر آتے ہیں باقی اس موجودہ زمانہ میں یہ بہت کچھ پائیس، اسپوزا، لاک، شیفلڈ، ہجسن، روسو، آدم اسمتھ، کینٹ، و ہیگل وغیرہ کامیوں ہے۔ لیکن بہ حقیقت مجموعی، اس کا بانی اول کامٹ کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ انگلستان میں اسکا مستقل وجود اسپنسر نے قائم کیا، جس نے پہلے تو ایک دلچسپ چھوٹی سی کتاب "اسٹڈی آف سوشیالوجی" کے نام سے لکھی اور پھر ایک ضخیم کتاب "پرنسپل آف سوشیالوجی"، (اصول علم الاجتماع)، لکھی فلاں میں دیگر لائف کے مقدمہ مسلم الاجتماع (Introduction A La Socialogie) اور فاولی و گیون وغیرہ کی تحریریں شامل ہیں۔

جاسکتا ہے۔ جیسی میں سب سے مفصل کتاب شیفلے نے لکھی ہے، سمیل کی تصانیف اس حیثیت سے ہمارے لئے زیادہ دلچسپ ہیں، کہ اُس نے علم الاجتماع اور اخلاقیات کو ملا دینے کی کوشش کی ہے، وہ اخلاقیات کو قریباً علم الاجتماع کا ایک جز سمجھتا ہے۔ امریکہ میں بھی علم الاجتماع پر توجہ کی گئی ہے، مسٹر سٹریٹر، وارنر، پروفیسر گریٹنگس، ڈاکٹر اس، پروفیسر اسمال، وٹنٹ، فرینکس وغیرہ کے نام خصوصیت کے ساتھ لئے جاسکتے ہیں۔ "سوشل سربولوجی" اور "احصائیکن جیونل آف سوشیالوجی" سے پتہ چلتا ہے کہ علم الاجتماع کس رخ پر جا رہا ہے۔ لیکن یہ شکل ہی سے کہا جاسکتا ہے، کہ اس علم نے اب تک کوئی مسلم اصول یا متین راہ اختیار کی ہے۔ جو طلبہ اس کی موجودہ حالت کا اندازہ کرنا چاہتے ہیں اُن کو پروفیسر گریٹنگس کی "اصول علم الاجتماع"، پرنسپل آف سوشیالوجی، یا پروفیسر فرینکس کی مقلدہ علم الاجتماع (انٹراکشن ٹو سوشیالوجی)، پڑھنے سے امید ہے کہ اس میں کافی مدد ملے گی۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلوؤں کو ال۔ ٹی ہاب ہاؤس نے اپنی تحریروں میں خصوصیت کے ساتھ نمایاں کیا ہے، خاص کر اپنی کتاب (Morals in Evolution) میں اور اس سے بھی زیادہ پروفیسر وسٹر مارک نے اپنی جامع کتاب "تصورات اخلاقی" کی اصل وار تقا میں (The origin & Development of the Moral Ideas) ڈاکٹر میگزنگس کی "سوشل سائیکالوجی" (اجتماعی علم النفس) اور مسٹر جی ویٹکس کی "دی گریٹ سوسائٹی"، بھی نہایت ہی مفید کتابیں ہیں۔

باب پنجم اخلاقی حکم کا نشوونما

۱۔ اخلاقی حکم کی سب سے ابتدائی صورتیں۔
 کردار کی طرح، اخلاقی حکم کے ابتدائی آثار و جراثیم بھی حیوانات میں ملتے ہیں۔ کھیلو جانور خصوصاً کتوں میں اکثر یہ نظر آتا ہے کہ اُن کو اپنی غلط کاری کا ایک قسم کا شعور ہوتا ہے؛ جب وہ کوئی سزا پانے والی حرکت کرتے ہیں تو اس کا کم از کم ایک گونہ احساس تو اُن کو یقیناً ہوتا ہے۔ غول بنا کر رہنے والے وحشی حیوانات تک، میں اخلاقی حکم کی کچھ نہ کچھ ابتدائی جھلک موجود ہوتی ہے۔ ان میں جو خاص خاص عادتیں قائم ہوتی ہیں ان کے خلاف ورزی سے ان میں ایک طرح کی بے چینی نمایاں ہوتی ہے، اور ان کے متعلق جو قصے مشہور ہیں، اگر وہ سچ ہیں تو بعض حالتوں میں غول کے جو افراد اس خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں، انکو سزا بھی دی جاتی ہے۔ لیکن سب سے زیادہ سخت سزا اُن افراد کو دی جاتی ہے جن کا کناہ صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ بیمار یا زخمی ہو جاتے ہیں جس کو اگر ہم کچھ اخلاقی حیثیت دیں، تو کسی نمایاں اخلاقی حکم کے بجائے اس کو ایک ایسی جہالت سے تعبیر کر سکتے ہیں، جو غول کو اُن اثرات سے محفوظ رکھنا چاہتی ہے، جن سے اس کی کمزوری کا اندیشہ ہو۔ لیکن خود ابتدائی درجے کے انسانوں میں بھی کردار پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اور جس پر سزا یا جزا مرتب ہوتی ہے اس کے معنی بھی اس سے کچھ زیادہ نہیں معلوم ہوئے، کہ جو چیزیں قبیلہ کو فوٹ دیتی ہیں

لے کر پروفیسر اسٹارٹ کا خیال غالباً صحیح ہے، کہ غول کے ایک ساتھی کی مصیبت خصوصاً اگر خون کی بو محسوس ہو، دوسرے کو غضبناک بنا دیتی ہے، یہ غیظ و غضب کسی پر نکلنا چاہتا ہے اور اس طرح جو مرکز تو ہے، یعنی خود مصیبت زدہ ساتھی وہی نرمی میں آ جاتا ہے، ورنہ گردن دشمن سامنے ہو تو اس پر آفت آتی ہے۔

وہ پسند کیجاتی ہیں اور جو انکی کمزوری کا موجب ہوتی ہیں، وہ ناپسند۔ بہر حال اہم بات جو یاد رکھنے والی ہے، یہ ہے کہ اخلاقی حکم کی ابتدائی صورتیں قبیحہ یا جماعت کے لحاظ پر مبنی ہوتی ہیں، اور فرد کی حیثیت اس جماعت کے صرف ایک جز کی ہوتی ہے۔ غرض اس حکم کی اصل اس میں شک نہیں، کہ حیوانات کے غولی شعور میں ملتی ہے۔

۲۔ قبائلی نفس۔

کلیف ڈن نے ”قبائلی نفس“ کی اصطلاح سے جو مراد لی ہے، اس کو نہایت دلچسپ طریقے سے بیان کیا ہے۔ اس نے پہلے نفس کی تعریف یہ کی ہے، کہ وہ ایک قسم کا مرکز یا محور ہے، جس کے گرد ہمارے بعد تر محرکات گردش کرتے رہتے ہیں، اور ہمیشہ اُسی کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ نفس ایک عالم رجوع (یعنی مرجع محرکات م) کا نام ہے۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے، کہ ”اب اگر ہم نوع انسان کی نسبت ابتدائی نسلوں پر غور کریں تو نہ صرف ہکو یہ نظر آئے گا، کہ ان کی زندگی کا بڑا حصہ فوری و قریبی خواہشوں کا محکوم ہوتا ہے، اور اس لئے نفس یا انا کا تخیل کم ترقی یافتہ ہوتا ہے، بلکہ یہ بھی معلوم ہوگا کہ اس میں

۱۔ خاص خاص حالات میں ترقی یافتہ جماعتوں میں بھی ایک حد تک یہی شے نظر آتی ہے مثلاً امریکہ کی سیاسی زندگی کے بعض پہلوؤں پر پرائس اپنی تصنیف ”۴ امریکن کامن ولتھ“ (دباب) میں لکھتا ہے، کہ ”شہری اہل سیاست تک کو ایک اخلاقی ضابطہ داخلی معیار رکھنا پڑتا ہے۔ یہ عام ضابطہ اخلاق نہیں ہوتا۔ یہ جھوٹ، بددیانتی، رشوت ستانی، انتخاب مبری میں فریب و تدلیس سے نہیں روکتا، لیکن بے پروائی، ہزدلی، نافرمانی اور سب سے بڑھ کر اپنے فریق سے غداری کو یہ ضابطہ صحت جرم سمجھتا ہے۔ اسکی رو سے اصلی فضیلت آپس کا ایکہ فریقانہ جدوجہد میں سب کا باہمی اتفاق اور اپنے فریق کی غیر مشتبہ اطاعت و وفاداری ہوتی ہے۔ جو شخص اپنی چارائیٹ کی مسجد الگ بنانا چاہتا ہے، وہ مکرش و غدا ٹھہرتا ہے اور اسکو نہ صرف سخت بلکہ انتقامانہ سزا دی جاتی ہے۔“ انگلستان کی فریقانہ سیاست یا طبائیا اور تباہی جماعتوں (ڈیٹریس یونینس) میں بھی اس قسم کا اخلاقی معیار بالکل ناپید نہیں ہے۔ لیکن یہ معیار چونکہ معیار در معیار کی حیثیت رکھتا ہے، اسلئے پوری قوم کے مسلم معیار اخلاق کے مقابلے میں، اپنے کو کامل طور پر نہیں قائم رکھ سکتا۔ ہمیشہ وراہل سیاست تک کو بھی بعض اوقات قوم کے اخلاقی احساسات ہی کی رعایت کرنی پڑتی ہے۔

۲۔ دیکھو اس کے ”خطبات و مقالات“

تحدید کم اور وسعت زیادہ ہوتی ہے یعنی ایک وحشی کو صرف اپنی پامالی سے نہیں بلکہ قبیلہ کی پامالی و تباہی سے بھی آزار پہنچتا ہے جس کی خاطر وہ اپنے جھوٹے اپنی بی بی، اور اپنے کھانے پینے تک کی پروا نہیں کرتا ہے۔ اس طرح قبیلہ نفس وانا کے اس تخیل میں آپ سے آپ داخل ہو جاتا ہے، جو بعید خواہشوں کو قریب کر کے ممکن بنا دیتا ہے، قبیلہ کا وجود صرف اسی تدبیر سے قائم رہ سکتا ہے کہ اس کے افراد میں قبائلی نفس کا احساس تخیل موجود ہو۔ اس لئے انتخاب طبعی کا قریب انھیں نسلوں کے نام پڑتا ہے جن میں اس قبائلی نفس کا احساس نہایت زبردست ہوتا ہے اور انکی فوری خواہشوں پر عادت غالب رہتا ہے۔ حتیٰ کہ پیشہ بیانیہ معلوم ہوتا ہے کہ منازل ارتقا میں قبائلی نفس انفرادی نفس پر مقدم ہے رفتہ رفتہ امتداد زمانہ سے یہ قبائلی نفس موروثی بن جاتا ہے، اور اجتماعی الطبع انسان کی سیرت نوعیہ میں جاگزیں ہو جاتا ہے پھر جب قبائل سے قومیں بنتی ہیں، ممالک آباد ہوتے ہیں، تو یہ اور زیادہ وسیع ہو جاتا ہے، اور بالآخر ترقی کرتے کرتے انسانیت کے وسیع ترین نفس کے جنم میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان بلندیوں سے نیچے خاندان اور شہر کی صورت میں محدود رہتا ہے۔ میں انسان کی اس صفت کو، جو خاندانی یا قبائلی انا کے غلبہ پر مشتمل ہوتی ہے، مرجع محرکات کی علامت کی حیثیت سے، اس کے پرانے نام صلہ رحمی سے یاد کروں گا۔

اس ضمن میں کلیفرڈ نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس سب پر کلیتہً صاف کرنا ضروری نہیں، لیکن اقتباس بالا میں اس نے جس امر پر زور دیا ہے، کم از کم اسکی اہمیت تو ہمو تسلیم ہی کرنی چاہئے، یعنی اخلاق کا ابتدائی شعور جماعتی استحاد ہمدردی پر مبنی تھا۔ شروع میں آدمی اپنے کو مستقل بالذات فرد نہیں خیال کرتا، بلکہ ایک جماعت یا نظام کا جز سمجھتا ہے، اور اس نظام کو ایک معنی کر کے نہایت صحیح طور پر

Pietty، کوجس مفہوم میں یہاں مصنف نے استعمال کیا ہے، اس کے لئے اردو میں کوئی مناسب لفظ نہیں ملتا۔ یہاں اس سے مراد غالباً باپ اعزہ و اقارب کی محبت ہے اس لئے صلہ رحمی سے اسکا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

اس قبیلہ کے اتحاد کا تخیل عموماً، ہر قبیلہ کے ایک مخصوص دیوتا کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اور یہ مذہبی بندش اس نظام کو متحد کرنے میں روز بروز اہم ہوتی جاتی ہے۔

نفس وانا کہا جاسکتا ہے، کیونکہ یہی وہ عالم ہوتا ہے، جو افراد کے کردار کا مرجع و محور ہوتا ہے۔ لہذا یہی اخلاقی حکم کی جڑ ہے، اس کی تشکیل جس طرح ہوئی ہے، اس کیلئے بھی کلیف ڈیوٹی کے بیان کا بعینہ اقتباس مناسب ہو گا۔

۳۔ ضمیر کی اصل

وہ لکھتا ہے، کہ ہم ایسی سیرت والے آدمی کو نہیں پسند کرتے، جس سے نقصانات کا اندیشہ ہو کسی آدمی کو ایسی سیرت کی بنیاد پر پسند نہ کرنا، محض ان نقصانات کے علیحدہ علیحدہ پسند نہ کرنے سے ایک مختلف اور زیادہ پیچیدہ احساس ہے۔ بلی کو تم کھانا دیتے ہو اس کو وہ پسند کرتی ہے، وہ تمہارے ہات اور تمہاری گود کو پسند کرتی ہے، لیکن میں نہیں سمجھتا، کہ اس کے ذہن میں ”تم“ کا بھی کوئی تصور ہوتا ہے۔ لیکن ایک کتا جس کو تم نے پالا ہے م، ”تم“ کو ایسی حالت میں بھی پسند کر سکتا ہے، جبکہ تم اسکو مار رہے ہو، گو وہ نفس اس مار کو نہیں پسند کرتا، اس قسم کی پسندیدگی و نا پسندیدگی کا احساس قبائلی نفس کو بھی ہوتا ہے، اگر کوئی آدمی ایسا کام کرے، جو عام طور پر قبیلہ کے حق میں اچھا سمجھا جاتا ہے، تو ہمارا قبائلی نفس پہلے تو یہ کہتا ہے، کہ میں اس کام کو پسند کرتا ہوں، جو تم نے کیا۔ الگ الگ کاموں کی اس عام تحسین پسندیدگی سے اخوت و صلہ رحمی کا اثر ایک محرک کی حیثیت اختیار کرتا جاتا ہے، اور بالآخر انتخاب طبعی اُن قبائل کو اپنی حفاظت میں لے لیتا ہے، جو صحیح و صائب چیزوں کو پسند کرتے ہیں، یعنی ایسی چیزیں جو تنازع للبقا میں ان کے لئے کارآمد ہیں۔ لیکن دوسری صورت یہ ہے، کہ ایک آدمی صلہ رحمی کی بنیاد پر برابر اور عادۃ قبیلہ کے لئے اچھے کام کرتا رہتا ہے، اس حالت میں ہمارا قبائلی نفس اس آدمی سے کہیگا، کہ میں ”تم“ کو پسند کرتا ہوں یہی احساس جس کا قبیلہ کے نام سے کوئی فرد اس طرح اظہار کرتا ہے، کہ میں تم“ کو پسند کرتا ہوں وہ نشہ ہے، جبکہ نام میرے نزدیک تحسین ہے۔ یعنی وہ احساس جو کسی شخص کی ایسی سیرت کی طرف سے پیدا ہوتا ہے، جو جماعت کے حق میں مفید نظر آتی ہے۔“

اسکے بعد کلیف ڈکستا ہے، کہ ”اب فرض کرو، کہ ایک شخص نے کوئی ایسی حرکت کی جو صریحاً جماعت کیلئے مضر ہے۔ جبکہ وجہ یہ ہے کہ بخوبی دیر کیلئے، اسکی فوری خواہش یا انفرادی نفس قبائلی نفس پر غالب گیا۔ اس کے بعد جب اسکا قبائلی نفس چونکتا ہے۔ تو یہ کہتا ہے، کہ مجھ سے اپنی ذاتی خواہش کے اثر سے جو یہ حرکت

جو گنتی ہے، اس کو میں قبیلہ کے نام سے نہیں پسند کرتا۔ قبیلہ کے خیال درعایت سے اپنے فعل پر خود یہ حکم لگانا کہ میں اسکو نہیں پسند کرتا، یہی ضمیر ہے۔ پھر اگر اس سے آگے بڑھ کر آدمی اپنے اس فعل اور اسی طرح کے دوسرے افعال سے خود اپنی سیرت کے متعلق نتیجہ نکال کر یہ کہتا ہے، کہ میں قبیلہ کے نقطہ نظر سے، اپنے انفرادی نفس کو نہیں پسند کرتا۔ تو یہ ندامت ہے،

تم نے اگر اوپر یہ بخوبی سمجھ لیا ہے، کہ ہماری زندگی کے مختلف عوالم کا جن میں ہم رہتے ہیں، کیا مفہوم ہے، تو ان تمام باتوں کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہوئی ہوگی۔ وہ عالم جس کے نقطہ نظر پر ابتدائی حکم اخلاق بنی ہوتا ہے، کلیف و کی اصطلاح میں "قبائلی نفس" ہے۔ اسی نقطہ نظر سے، وحشی انسانوں کا شعور خود اپنے، نیز دوسروں پر افراد قبیلہ کی حیثیت سے حکم لگاتا ہے۔ افعال کے برے بچلے اور اشتخاص کے قابل ملامت یا مستحق ستائش ہونے کا حکم اسی بنا پر لگایا جاتا ہے، کہ وہ مجموعی لحاظ سے قبیلہ کی حیات و فلاح میں معین ہیں یا مضر اہم۔

۴۔ رواجِ حیثیتِ معیار | لیکن اس سے ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ ابتدائی انسان کا عمل اتنے واضح شعور پر مبنی ہوتا ہے جتنا کہ نبطاہر کلیف و کے اندازہ

اخلاق

بیان سے مترشح ہوتا ہے۔ وہ اپنے دل سے یہ سوال کبھی نہیں کرتا، کہ آیا اس کا کردار قبیلہ کے لئے باعثِ فلاح ہے یا نہیں۔ اور اپنی یا دوسروں کی مجموعی سیرت کا سوال تو اس سے کبھی کم ابتدائی انسان کے دل میں خطور کرتا ہے، جو کچھ ہوتا ہے، وہ صرف یہ ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قوم میں رواجی طریقہ سے افعال نشوونما پاتے ہیں، جو افعال مجموعی طور پر اس کی فلاح کا باعث ہوتے ہیں، وہ انتخاب میں اگر قائم رہ جاتے ہیں، اور بخفی پر پسندیدگی کی عام طور سے جھلک جاتی ہے۔ اس پسند میں فرد، قبیلہ کا نقطہ نظر اختیار کرتا ہے، مگر یہ اختیار علم و شعور کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ افراد کا ادھر خیال ہی نہیں جاتا، کہ اس کے سوا کوئی اور نقطہ نظر بھی اُن کے لئے ممکن ہے۔ ان کے ذہن میں قبیلہ سے الگ ہو کر اپنی یا دوسروں کی مستقل انفرادی حیثیت کا صاف طور پر کوئی تصور نہیں ہوتا۔ اسی لئے یہ کہنا بھی پوری طرح درست نہیں، کہ ابتدائی انسان خود اپنی یا دوسروں کی سیرت

پر حکم لگاتا ہے۔ سیرت کا اس کو کوئی تصور ہی نہیں ہوتا۔ اس کا حکم محض افعال پر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اخلاقی شعور کے نسبتاً اُس ترقی یافتہ دور تک میں جس کا نمائندہ ہومر ہے، سیرت پر کسی عمومی حکم کا مشکل ہی سے پتہ چلتا ہے۔ یہ سلی نے لکھا ہے کہ الیاذہ میں صواب و خطا کی تفریق شاذ ہی ملتی ہے، اور انسانوں کی نیک و بد میں تقسیم تو قطعاً نہیں موجود ہے۔ بہت سے لوگ کہتے ہیں کہ اس میں بد معاش کا لفظ ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ شاعر کے پیش نظر ایسے اشخاص نہیں ہیں جو بد معاشی کے کام کرتے ہیں، کیونکہ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جو خبیانہ سے و خبیانہ اور شرمناک سے شرمناک افعال کے ارتکاب کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔ بلکہ بات یہ ہے کہ ہومران افعال کو بہت زیادہ ناپسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتا اور اخلاقی نفرت و بیزاری کا احساس جو بعد کے شعرا میں نہایت ہی قوی طور پر پایا جاتا ہے، اُس میں اس قدر ضعیف تھا، کہ جرائم کا ارتکاب کرنے والوں سے وہ نفرت کر ہی نہیں سکتا تھا، کہ اس کے اظہار کی نوبت آتی۔ وہ جس طرح خوگر نیکو کار کا تصور نہیں کر سکتا تھا، اُسی طرح دائمی بد معاش کا تصور قائم کرنے سے بھی عاجز تھا۔ چند افعال جن کو وہ غلط یا کم نامانوس و خطرناک خیال کرتا ہے، مثلاً باپ یا کسی بے کس کا قتل، تو ان کی نسبت بھی وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ہر آدمی یکساں طور پر غیظ و غضب کے جنون اور بدحواسی کے عالم میں ان کا ارتکاب کر سکتا ہے۔ سو سائٹی کی اس ابتدائی حالت میں ایسی چیزیں ہوتی ہیں، جنکو ”آدمی نہیں کرتا“ ایسے افعال پائے جاتے ہیں جن کا رواج نہیں ہوتا لیکن ایسی مشکل ہی سے کوئی شے ہوتی ہے جو اخلاقی تنفر کا موجب ہو۔

۵۔ قانون جنسیت اسکے بعد تبدیلیج، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، کردار، رواج کی جگہ قانون کا تابع ہوتا جاتا ہے۔ جس کے ساتھ اخلاقی حکم میں ایک خاص تغیر پیدا ہوتا ہے ”نہیں کرتا ہے“ کی

معیار اخلاق

جگہ پر لا کر دیا جاتا ہے۔ صواب و خطا کی تفریق زیادہ نمایاں و متعین ہو جاتی ہے اور جو چیز صاحب سمجھی جاتی ہے، اُس کی خلاف ورزی کی سزا نسبتاً ایک بندہ ہوتی

ضابطہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ رواجی اخلاق کے ابتدائی دور میں بقول سبکی کے، لوگ جس آسانی سے کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں، اُسی آسانی سے اس کی پاداش سے بچ بھی جاتے ہیں۔ اگر مٹن کو حقوق ملکیت کی قانون شکنی پر صرف یہ لکھ کر نجات ملگئی، کہ میں اپنے حواس میں نہ تھا، اور اس عذر سے خود اس کے ضمیر کو بھی تسلی ہو جاتی ہے، لوگ بھی اس کو قبول کرتے ہیں، حتیٰ کہ مظلوم بھی اس کو صحیح تسلیم کر لیتا ہے اور سمجھتا ہے، کہ وہ خود بھی ناگمانی طور پر اسی طرح بد حواس و مغلوب الجذبہ ہو کر ایسی حرکت کر سکتا ہے، لیکن وہ قانون بنانے کے بعد کوئی جرم ایسی آسانی سے نہیں معاف ہو سکتا۔ نہ اتنے ہلکے گناہ سے رہائی مل سکتی ہے، قانون کے بعد گناہ کا علم ہونے لگتا ہے۔ عمل کا ایک معیار قائم ہو جاتا ہے، جس سے ہر آدمی خود اپنی رہنمائی، اور اپنے پڑوسیوں کے افعال کی نکتہ چینی دونوں کام لے سکتا ہے اس کے بعد جا کر یہ تفریق پیدا ہوتی ہے کہ ایک تو وہ لوگ ہیں، جو برابر عادت اس قانون کی پیروی کرتے ہیں اور ایک وہ جو اس کی خلاف ورزی کرتے رہتے ہیں، ایک اچھے ہیں ایک بُرے، ساتھ ہی اس تفریق کے قبول کرنے کے لیے احساسات بھی پیدا ہو جاتے ہیں، یعنی اچھوں کی عزت اور بروں سے نفرت کا احساس ہونے لگتا ہے۔

۴۔ اخلاقی قانون - لیکن جب تک وہ قانون جو اخلاقی معیار کا کام دیتا ہے ملکی قانون سے متعین طور پر جدا نہیں ہو جاتا، اُس وقت تک اخلاقی حکم کی پوری طرح تشکیل نہیں ہوتی۔ ملکی قانون کا کام اصلاً اُن ظاہری افعال کی روک تھام ہوتی ہے، جو سوسائٹی کی فلاح و بہبود کے منافی ہوتے ہیں، بخلاف اخلاقی حکم کے، کہ اسکو اپنی مکمل صورت میں ظاہری افعال کے بجائے زیادہ تر لوگوں کی باطنی نیت، محرک اور سیرت سے تعلق ہوتا ہے۔ یہ فرق رو بہ ترقی قوم میں بتدریج نمایاں ہوتا جاتا ہے۔ اس کی واضح مثال یہودیوں میں ملتی ہے، جبکہ یہی ملکی قوانین سے بالکل جداگانہ اُن میں احکام عشرہ قائم ہوتے ہیں۔ ان احکام میں جس طرح یہ قاعدہ شامل ہے، کہ ”تو چوری نہ کر“، اسی طرح یہ بھی داخل ہے، کہ ”تو حرص نہ کر“ جس سے باطن پر حکم لگانے کا تخیل اسی طرح قائم ہوتا ہے جس طرح ظاہر پر۔ جیسے جیسے اخلاقی شعور ترقی کرتا جاتا ہے، ویسے ویسے یہ تخیل بھی زیادہ نمایاں ہوتا جاتا ہے۔

۷۔ اخلاقی تصادم۔

جیب اخلاقی ارتقا اس منزل تک پہنچ جاتا ہے، تو افعال اور ان کے احکام دونوں میں لازمی طور پر تعارض و تصادم واقع ہونا شروع ہوتا ہے۔ ابتدائی درجے کی جماعت میں ہر شخص کے فرائض نسبتاً بدیہی ہوتے ہیں، تقسیم عمل کا وجود برائے نام ہوتا ہے، اور قبیلہ کی فلاح ہی جو جس طریق عمل کی مقتضی ہوتی ہے، اس میں شاذ ہی کبھی کوئی اشتباہ واقع ہو سکتا ہے۔ مگر جب رواج پر قانون کا اضافہ ہو جاتا ہے، اور ملکی قانون کے ساتھ اخلاقی قانون بھی شامل ہو جاتا ہے، اور ساتھ ہی ایک شخص کے اندر مختلف حیثیات کا اجتماع ہونے لگتا ہے (مثلاً وہ باپ، سپاہی، سرچرچ، کسان وغیرہ ہونے کی کئی کئی حیثیتیں ایک ساتھ رکھتا ہے) تو ہمیشہ ہر موقع پر یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہوتا، کہ اس کو ان تمام حیثیتوں کا لحاظ رکھ کر کیا کرنا چاہئے۔ کہیں قانون و رواج میں تصادم ہوتا ہے، کہیں ایک قانون دوسرے قانون سے ٹکراتا ہے۔ اس قسم کے تصادم کی کلاسیکل مثال سفوف کلیں کے ہاں اینٹلنی میں ملتی ہے، جہاں حکومت کا قانون قرابت کی محبت کے اصول سے متصادم ہوتا ہے اینٹلنی اس آخری اصول کو ترجیح دیتی ہے، کیونکہ یہ ایسی قدامت پر مبنی ہے، جبکہ آغاز کا زمانہ تک نہیں معلوم ہو سکتا، بخلاف اس کے حکومت کا قانون ایک بنائی ہوئی چیز ہے، اور پھر بگاڑی جاسکتی ہے۔ لیکن اس قسم کے تصادم کا آخری نتیجہ فکر و تامل ہوتا ہے، اور کسی عمیق تر معیار حکم کی جستجو پیدا ہوتی ہے۔

۸۔ انفرادی ضمیر کو حیثیت معیار کے۔

اس معیار کا سراغ بعض اوقات افراد کے دل یا ضمیر کی شہادت میں ملتا ہے۔ حکومت کے ظاہری قانون کے تعارض کو باطن کی آواز یا ضمیر کے قانون سے رفع کیا جاتا ہے۔ لیکن تھوڑی ہی دور آگے چل کر یہ بھی غیر تشفی بخش نکلتا ہے، اس لئے کہ جو تعارض ظاہری قانون میں تھا، انہی کا اعادہ حقیقت میں باطنی قانون کے اندر ہوتا ہے۔ مثلاً یہ ہو سکتا ہے، کہ دل کو اعزہ و خاندان سے بھی محبت ہو، اور حکومت و ملک سے بھی؛ اور ایک کے ساتھ وفاداری دوسرے کے ساتھ عداوت ہی ہو، لہذا لامحالہ عقل و فکر کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

اسے شیکسپیر کے ناکلک سہمی "کنگ جان" میں بگنشی اسی شکش میں مبتلا ہے۔ "میں کس فریق کا ساتھ دوں؟"

۹۔ تویم اقوام کی مثالوں سے
توضیح۔

اخلاقی حکم کے اس نشوونما کی مثالیں سبکو پرانی قوموں میں نہایت
آسانی سے مل سکتی ہیں، جن میں موجودہ اقوام کی یہ نسبت خارجی
اثرات کو کم دخل ملا تھا۔

مثلاً یہودیوں کو لو، کہ اُن میں آسانی سے نظر آجاتا ہے، کہ یہی ورواجی قانون
نے احکام عشرہ کی درمیانی کٹری سے لیکر نسبت اُن باطنی و عمیق تر اصول تک
کیونکر ترقی کی ہے، جو زبور اور بعد کے پیغمبروں نے پیش کئے ہیں۔
ظاہری اعمال و افعال کی جگہ تدریج باطن یا قلب لیتا جاتا ہے، اور عیسائیت تک
پہنچ کر محبت کا باطنی اصول ظاہری قانون کو بالکل پس پشت ڈال دیتا ہے۔ جسکے
بعد یہودی اخلاق کی مخصوص قومی نوعیت کے تار و پود الگ ہو جاتے ہیں، اور
ایک ایسا اخلاق وجود میں آتا ہے، جو ہر زمانے اور ہر قوم کے لئے مناسب
ہوتا ہے۔ اس سلسلہ ارتقا میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے، کہ اس کی ہر کڑی گویا
ایک نئے قانون یا ضابطہ کی توضیح و نفاذ ہوتی ہے۔ اور عمیق تر اصول کی بنیاد
ہمیشہ کسی نہ کسی پیغمبر کی آواز سے قائم ہوتی ہے، جس کا کلام کم و بیش خدا کا کلام سمجھا
جاتا ہے۔ الہی یا آسمانی قانون کا تخیل شروع سے آخر تک بنیاد کار کی حیثیت رکھتا ہے۔
حتیٰ کہ جب قدیم ظاہری قواعد کی جگہ پر اس کے بالکل مخالف عیسائیت کا باطنی اصول
قائم ہوتا ہے، تو یہ بھی ایک خاص نفاذ قانون یا عہد جدید ہی کی صورت میں ظاہر
ہوتا ہے۔ پرانے زمانے میں یہ کہا گیا تھا۔۔۔ مگر میں تم سے یہ کہتا ہوں۔۔۔۔۔ امر
واستناد ہی اب بھی مرجع رہا۔

لیکن یونانیوں میں صورت حال اس سے نہایت ہی مختلف رہی ہے۔ یہاں بھی

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۶ میں دونوں کے ساتھ ہوں، ہر فوج کے ہات میں ہر ایک ہات ہے۔ دونوں کی
آتش غضب شعلہ انگیز ہے میں عجیب کشمکش و جبرانی میں بڑگئی ہوں۔ شوہر امیں تیری فتح کی دعائیں کر سکتی۔
چچا! میں تیرے نقصان کی دعا پر مجبور ہوں۔ باپ! میں تیری خوش نصیبی نہیں چاہ سکتی۔ دادا! میں تیری آرزوں کی
سرسبزئی کی خواہش نہیں کر سکتی۔ میری بدبختی جنگ سے پہلے ہی یقینی ہو چکی ہے۔ کسی فوج کی بھی شکست ہو میرا مارا
ہر حال میں ہے! اسی کا نام جرنی ہے کہ نہیں پتہ چلتا کہ دل کدھر جاتا ہے، اور کس فریق کا
ساتھ دینا چاہئے! باطنی تعارض و تضاد کی انہی صورتوں میں اکثر شدید سے شدید طریقہ ہی
واقع ہو جاتی ہے۔

حقیقت میں ابتدا قانون اور قانون الہی کے تخیل ہی سے ہوتی ہے۔ مگر یہ قانون کبھی تعین ضابطہ احکام کی صورت میں نہیں نافذ ہوتا اور اس کے نشوونما کی صورت مختلف ہے۔ عمیق اصول کسی نئے پیمبر کی زبان سے نہیں ظاہر ہوتا، بلکہ اس کا علم عقل و فکر کی توضیح و تشریح سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلے پرانے اصول عمل کی صحت کے متعلق لوگوں میں نکتہ چینیاں شروع ہوتی ہیں، ان کی تصحیح و تحقیق کا سوال اٹھتا ہے، جس سے اخلاقیات کے مختلف عقلی یا فکری نظامات قائم ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ ان نظامات کے نشوونما پر کتاب دوم میں مختصر بحث آئے گی۔ یہاں جو بات خیال کرنے کی ہے، وہ یہ ہے کہ گونا گونا گویا یہ راہ عبرانیوں سے الگ ہے، لیکن بالیں ہمہ جن نتائج تک دونوں راہیں پہنچاتی ہیں، وہ یکساں ہیں۔ یعنی یونانیوں میں بھی ظاہری رسم و رواج کے بعد ہی اصول پر مبنی افعال کا تخیل، ظہور پذیر ہوتا ہے اور ادائے فرض میں ملکی قانون کی اطاعت کے خیال سے ترقی کر کے، خود فرض کی فضیلت و شرافت کی خاطر اس کے پورا کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ایسی محدود زندگی کے تخیل سے نکل کر جو صرف یونانیوں کیلئے مناسب و ممکن تھی، اور بربریتوں کے لئے ناممکن، ایسی زندگی کا تخیل قائم ہوتا ہے جو عام انسانی حیثیت پر مبنی ہوتی ہے اور تمام انسانوں سے باشندگان عالم ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتی ہے (یہ تخیل رواقیہ میں خصوصیت کے ساتھ نمایاں طور پر نظر آتا ہے)۔

رومیوں میں البتہ بعینہ اسی طرح کے ارتقا کا پتہ نہیں لگایا جاسکتا۔ اپنے آخری دور میں تو وہ یونانی خیالات سے اس درجہ متاثر و مغلوب ہو گئے تھے کہ ان میں کوئی بالکل اپنی شے تو پیدا ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ تاہم ان کے قانون کے نشوونما میں بھی ہم کو کچھ نہ کچھ مذکورہ بالا ہی اصول کی جھلک نظر آتی ہے۔ ابتدا آرومی قانون بھی صرف رومی تھا، اور اس کی تہ میں کوئی متعین اصول نہیں نظر آتا، بعد کو رواقی فلسفے کی مدد سے بتدریج اس میں ایک باطنی اصول داخل ہوتا ہے، جس سے یہ محض رومی قانون سے ترقی کر کے عام انسانی قانون بن جاتا ہے۔

غرض اس طرح ان تینوں قوموں نے اپنے مختص القوم مراسم کو بتدریج ایک عام مذہب، عام علم اور عام قانون تک پہنچایا۔ ساتھ ہی اس میں بھی تینوں شریک ہیں، کہ قانون کی محض ظاہری اطاعت کی جگہ ایک باطنی اصول عمل بھی تینوں نے اپنی اپنی جگہ پر قائم کیا۔

۱۰۔ اخلاقی نشوونما کی عام نوعیت | اس مختصر خاکے سے اخلاقی حکم کے نشوونما کی عام نوعیت، کم و بیش واضح طور پر سمجھ میں آگئی ہوگی، جس کی حسب ذیل خصوصیات زیادہ قابل لحاظ ہیں۔

- (۱) یہ رسوم سے براہ قانون ترقی کر کے عقلی اصول تک پہنچتا ہے۔
- (۲) ظاہری افعال پر حکم لگانے سے ترقی کر کے، باطنی قصد و سیرت پر حکم لگانے کا درجہ آتا ہے۔
- (۳) مختص القوم خیالات و تصورات سے گزر کر ایسے خیالات پیدا ہوتے ہیں جو جملہ نوع انسان کے حالات کے موافق ہوتے ہیں۔ اخلاقی حکم کے نشوونما کی عام نوعیت بیان کر چکنے کے بعد، اب اس کے اُن عناصر کی بحث کا موقع آیا ہے، جن پر یہ اپنے کامل نشوونما کے بعد مشتمل ہوتا ہے۔

باب ششم

اخلاقی حکم کی ماہیت

۱۔ اخلاقی حکم کی نوعیت۔ | اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے، اس سے امید ہے کہ اخلاقی حکم کی حقیقت ایک خاص حد تک واضح ہوگئی ہوگی، لیکن یہ اپنے ارتقا کی مکمل صورت میں جن چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے، اور اس کی جو نوعیت ہوتی ہے، اسکے متعلق کچھ اور اہم سوالات ابھی باقی ہیں۔ یہ سوالات قدرتی طور پر دو مختلف عنوانات کے تحت میں آتے ہیں۔ یہ تو پہلے ہی سے ظاہر ہے، مگر اخلاقی حکم کی نوعیت، محض وہ نہیں ہے، جس کو منطق میں حکم کہا جاتا ہے یہ صرف کسی شے کے متعلق نہیں، بلکہ کسی شے پر حکم ہوتا ہے۔ یہ کسی شے کی نسبت خالی یہ نہیں ظاہر کرتا، کہ وہ کیا ہے، بلکہ ایک مقرر معیار پر جانچ کر اس کے خیر یا شر صائب یا غیر صائب ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ اخلاقی نقطہ نظر کو معیار سی کھنے کے ہی معنی ہوتے ہیں۔ لہذا اصل بحث طلب سوالات دو ہیں (۱) کس شے پر حکم لگایا جاتا ہے؟ (۲) اور کس نقطہ نظر سے

لگایا جاتا ہے، ان سوالات کی بحث سے لازمی طور پر حقیقت معیار کی بحث پیدا ہوگی، جو اس کے بعد کتاب دوم کا بحث ہے،

اس باب میں جن دو سوالوں سے بحث کرنی ہے، اُن کو مختصر طور سے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ:۔ (۱) اخلاقی حکم کا کیا عمل؟ اور (۲) کیا منشا ہے؟

۲۔ محلِ حکم۔ جس چیز پر حکم لگایا جاتا ہے، صاف ہے۔ یعنی فعل ارادی۔

جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے یہی وہ چیز ہے جس سے اخلاقیات کو شروع سے آخر تک بحث ہوتی ہے۔ اس کا کام تمام تر ارادہ کی صحیح حجت ہی کا بتلانا ہے، جو اخلاقی احکام ہم لگاتے ہیں، اُن کا تعلق بھی ارادہ ہی سے ہوتا ہے۔ جس فعل میں ارادہ شامل نہیں، اس کی کوئی اخلاقی حیثیت نہیں۔ کسی پہاڑ سے برف کی چٹان گر کر، اس کے دامن کے گاؤں کو تباہ کر دے سکتی ہے، پانی کا برس جانا کسی قوم کو قحط سے بچا سکتا ہے، لیکن اخلاقی حیثیت سے نہ ہم پہلے فعل کو بُرا کہہ سکتے ہیں، نہ دوسرے کو بھلا۔ اسی طرح شیر سے جو نقصانات اور گھوڑے سے جو فوائد پہنچتے ہیں، جب تک ہم اُن کو ان حیوانات کی محض بے ارادہ جبلت کا نتیجہ سمجھتے ہیں، اُن پر اخلاقی لحاظ سے نیک و بد ہونے کا کوئی فتویٰ نہیں صادر کر سکتے۔ جب ہم اُن کو بُرا یا بھلا کہتے ہیں، تو پہلے ضمناً یہ مان لیتے ہیں، کہ ان کے افعال ارادی ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ اخلاقی احکام بہر قسم کی چیزوں پر نہیں لگائے جاسکتے، نہ بجز کردار کے کسی اور قسم کے افعال سے ان کو واسطہ ہے۔

۳۔ اچھا ارادہ۔ اس لئے گنٹ نے اپنی اخلاقیات کی کتاب کو جس مشہور

ومرود دعویٰ کے ساتھ شروع کیا ہے، اس کی ہکو تصدیق کرنی پڑتی ہے، وہ کہتا ہے، کہ »بجز اچھے ارادے کے دنیا بھر میں، بلکہ دنیا کے باہر بھی کوئی ایسی شے نہیں ہے، جسکو علی الاطلاق بلا کسی قید و شرط کے اچھا کہا جاسکے؟« اس نے لکھا ہے، کہ مال و دولت اور اُن سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے، یہ چیزیں صرف اس شرط کے ساتھ اچھی سمجھی جاسکتی ہیں، کہ ان کا استعمال

صحیح طور سے کیا گیا ہو۔ اسی طرح لیاقت و ہنر، عقل و فہم، اُسی صورت میں اچھی چیزیں ہیں جب یہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے کام میں لائی جائیں بغرض تمام چیزیں صرف کسی نہ کسی قید و شرط کے ساتھ اچھی ہوتی ہیں۔ لیکن اچھا ارادہ ہر حال میں بلا کسی شرط کے اچھا ہے۔ تنہا یہی ایک ایسا موتی ہے، جو خود اپنی ذاتی آب سے چمکتا ہے۔

لیکن اچھے ارادہ کی اس فضیلت اور اس کو غیر مطلق سمجھنے میں، ہلکوا اس بات کا خیال رکھنا چاہئے، کہ ارادہ خالی مرضی کا نام نہیں ہے۔ کہ ”دو رخ“ اچھی نیتوں سے بٹی پڑی ہے۔“ اچھا ارادہ محض اچھی نیت کا نام نہیں ہے، جس مفہوم میں کہ نیت قصدِ مہم سے مختلف شے ہے، بلکہ ارادہ نام ہے، اچھے نتیجہ کے پیدا کرنے کے حتمی تھپیہ (سی) کا، البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس نیت کو صحیح فعل میں آنے کے لئے ابھی موقع کا انتظار ہو۔ اس قسم کا تھپیہ اخلاقی نقطہ نظر سے خیر مطلق ہے، گو یہ ممکن ہے کہ اتفاقات کی وجہ سے اس اچھے نتیجہ کا جو اچھا نتیجہ چاہئے تھا، وہ نہ نکلے۔ بخلاف اس کے اچھی مرضی فقط اس شعور سے عبارت ہے، کہ فلاں مقصد یا غایت کا حصول موجب تشفی ہوگا، لیکن اچھے ارادہ کی صورت میں صاحبِ ارادہ کی ذات عین غایت ہو جاتی ہے۔

نیز جب ہم کہتے ہیں، کہ اچھا نتیجہ نہ نکلنے پر کبھی اچھا ارادہ ہی سب سے بُری اچھائی ہے، تو یہ نہ فرض کر لینا چاہئے، کہ اچھے فعل کا ظہور اچھے ارادہ سے منفک ہو سکتا ہے، کم از کم اُس صورت میں جبکہ اس کا ظہور کسی فعل میں ہو سکتا ہے۔

ارادہ اور فعل بشمولیکہ اس کے لئے سرے سے کوئی فعل ہو، ایک ہی واقعہ کے ظاہری و باطنی دونوں ہیں۔ اچھا ارادہ اچھے فعل میں ظاہر ہی ہوتا ہے، اور اسی طرح اسکے بالعکس کوئی فعل بغیر اچھے ارادہ کے اچھا نہیں ہو سکتا۔ البتہ بجائے خود ایک اچھا فعل دوسرے حالات کی بنا پر برے نتیجہ تک مودعی ہو سکتا ہے،

لہٰذا یہی جس مفہوم میں کہ ہم مرضی کو ارادہ سے مختلف سمجھتے ہیں۔ نیت کا لفظ یہاں جس معنی میں لیا گیا ہے، وہ اس سے کسی قدر مختلف ہے، جسکی بابِ اول میں تشریح گدری ہے۔

لکھ دیکھو اوپر کتابِ اول بابِ اول فصل ۵-۹،

اور برے فعل سے اچھا نتیجہ نکل آ سکتا ہے۔ بقول ڈاکٹر جانسن کے کہ "کسی فعل کی حیثیت اس محرک پر منحصر ہے، جو ہم سے اس فعل کو کرتا ہے۔ اگر ایک پیسہ میں کسی فقیر کے سر پر اس نیت سے پھینچ کر ماروں کہ اُس کے چوٹ لگے، اور وہ اس کو اپنے ہاتھ سے روک کر اس سے اپنی بھوک دور کرنے کے لئے کوئی چیز خرید لے، تو گو آخری نتیجہ اچھا نکلا، لیکن میرا فعل اپنی جگہ پر بہر حال بُرا ہی رہے گا، اسی طرح دوسری طرف اچھے فعل کو بگاڑ کر بُرا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ مثلاً کیلیسیان پر اسپیروسے کہتا ہے، کہ "تم نے مجھ کو زبان سکھائی، جس سے مجھ کو یہ نفع حاصل ہوا، کہ کالی دینا سیکھ گیا، جس شخص کو تم نفع پہنچا رہے ہو، ممکن ہے، کہ وہ آستین کا سانپ ثابت ہو، کسی فعل کی اچھائی کا داردار نیت کی اچھائی پر ہے، اور اچھی نیت سے جو فعل ظاہر ہوتا ہے، وہ اچھا ہی ہوتا ہے، مگر یہ ضرور نہیں کہ اس کا نتیجہ بھی اچھا ہی نکلے۔ کیونکہ نتیجہ عموماً متعدد علل و اسباب پر مبنی ہوتا ہے، جن میں کسی خاص فاعل کا فعل صرف ایک سبب کی حیثیت رکھتا ہے۔"

یہاں تک کوئی اشکال نہ تھا۔ لیکن اب اخلاقی حکم کی دو صورتوں میں فرق کرنا ہے، آدمی کے افعال پر بھی حکم لگایا جاسکتا ہے، اور خود آدمی پر بھی۔ اور اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں، کہ اخلاقی شعور اپنے ارتقا کی جس انتہائی سے انتہائی منزل تک ہوتی ہے، اس میں بھی حکم کی دونو صورتیں

لے "اکٹف آف جیآنسن" از باسول جلد اول۔

سے اگر کسی شخص کے افعال کے تمام قریب و بید اثرات کو ہم ملحوظ رکھیں، تو معلوم ہوگا کہ نتیجہ خیر کی مقدار قریباً نیت خیر کی مقدار کے، مساوی و متناسب ہوتی ہے۔ بقول گرین کے "مقدمۂ اخلاقیات" صفحہ ۴۲، کہ "اس میں شبہ کی کوئی معقول وجہ نہیں ہو سکتی، کہ کسی فعل کے محرک میں خیر یا شر کا جتنی جز ہوتا ہے، اُس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ اس کے نتائج کی مقدارِ خیر یا شر سے لگایا جاسکتا ہے، یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ یہاں تک جو کچھ کہا گیا ہے، اس میں اس سوال کا جواب نہیں ہے، جس پر آگے بحث ہوگی، کہ اخلاقی حکم یا حقیقتِ نیت پر ہوا کرتا ہے، یا محرک پر۔"

موجود ہیں۔ یہ فرق صائب اور نیک کا ہے۔ ایک آدمی کا کوئی فعل صائب ہو سکتا ہے، لیکن بھر بھی یہ ممکن ہے، کہ ہم خود اس آدمی کو اچھا یا نیک نہ قرار دیں و کذا لک بالعکس، یعنی بعض اوقات ہمارا حکم سیرت پر ہوتا ہے، اور بعض اوقات ارادے پر، اس کے محدود معنی میں، سیرت پر حکم لگانے میں، تو کوئی دشواری نہیں نظر آتی۔ جس نسبت سے کسی شخص کا اخلاقی شعور میں حیثیت المجموع، اُس مقصد و غایت کے حاصل کرنے کی طرف مائل ہو، جبکہ غایت الغایات قرار دیا جائے، اسی نسبت سے ہم اس کی سیرت پر حکم لگا دیتے ہیں۔ لیکن جب فاعل کے بجائے فعل پر حکم لگایا جاتا ہے، تو اس صورت میں البتہ یہ بتانا آسان نہیں، کہ ہم کس چیز پر حکم لگاتے ہیں۔ اتنے پر سب کا اتفاق ہے، کہ کسی فعل پر ہم اُس کے نتیجے کے لحاظ سے نہیں، بلکہ فاعل کے قصد و نیت کے لحاظ سے حکم کرتے ہیں۔ لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ نیت بتا کر محکوم ہوتی ہے یا اس کا صرف وہ حصہ، جس کو محرک کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں کافی اختلاف ہے، اور اس سوال میں مزید پیچیدگی اس لئے پیدا ہو گئی ہے، کہ نیت اور محرک کے الفاظ کو متبادلات و مختلف معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

۵۔ اخلاقی حکم کا تعلق محرک سے ہوتا ہے یا نیت سے ہے۔ اس مسئلہ پر محرک آرائی زیادہ تر افادیت و ضمیمہ سیرت کے مابین رہی ہے۔ ضمیمہ یہ علی العموم اس کے قائل ہیں، کہ اخلاقی حکم کا تعلق تمام تر محرکات افعال سے ہے، یعنی ہمارے افعال پر نیک یا بد ہونے کا اسی نسبت سے حکم لگانا چاہیے، جس نسبت سے وہ محرکات نیک یا بد ہوں، جو ان افعال کا باعث ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر مارٹینو نے، جن کا حال کے ضمیمہ یہ مصنفین میں خاص پایہ ہے، محرکات کی ایک ایسی چوڑی فہرست تیار کی ہے، اور مدارج قبضیت کی رو سے انکو ایک خاص سلسلہ کے ساتھ ترتیب دیا ہے۔ سب سے اوپر اُس نے

لے پروفیسر ڈیوی نے اپنی کتاب "اخلاق و اخلاقیات" (صفحہ ۴۶) میں اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے، اور یہودہنگ "عناصر اخلاقیات" میں زیادہ مفصل بحث ہے (صفحہ ۵۰-۶۲)۔

سے ان "مذہب کی حقیقت آگے چل کر معلوم ہوگی۔

سے ڈاکٹر آئن ریچکس تسمیہ دیتی، "اخلاق و اخلاقیات" (باب ۶)۔ ماٹینو کے نظریہ کی تنقید کیلئے سبوت کی "اصناف اخلاقیات" (کتاب ۲) دیکھو۔ پروفیسر ڈیوی نے "میں الا قاعی جوید" اخلاقیات میں اس کی تائید کی ہے۔

ادب و احترام کو جگہ دیتی ہے، اور سب سے نیچے غیبت، کینہ و بدگمانی کو، ان دونوں کے بیچ میں مختلف جذبات، شہوات و احساسات، مثلاً آرام و تن آسانی، خوف، و حوصلہ مندی، فیاضی، و رحم و رافت وغیرہ۔ اس ترتیب محرکات کے حسن و قبح سے بحث کرنا، ہماری کتاب کی گنجائش سے باہر ہے۔ البتہ اس پرچہ و اعتراض وارد ہوتے ہیں، اُن کو بیان کر دیا جا سکتا ہے۔ اولاً تو محرکات کی یہ فہرست علم النفسی تقسیمات کے ایک غلط تخیل پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ جس سے غالباً علم النفس کے طلبہ اچھی طرح واقف ہوں گے۔ موجودہ علم النفس انسانی ذہن کو ایک طرح کی نظامی یا ترکیبی وحدت قرار دیتا ہے، جس کو مختلف قوتوں میں منقسم یا ان قوتوں کو ایک دوسرے سے منفک نہیں سمجھتا، جیسا کہ ڈاکٹر مائٹنکو کی مذکورہ بالا فہرست سے متبادر ہوتا ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے جن محرکات کو گنایا ہے، وہ بسیط نہیں بلکہ مرکب ہیں، اور ان کی فضیلت کا دار مدار ان کی نوعیت ترکیب پر ہے۔ مثلاً خوف کو تو کہہ کوئی بسیط شعور نہیں ہے، بلکہ ایک مرکب کیفیت کا نام ہے جس کا حسن و قبح ہمارے خوف کی نوعیت اور اُس پر موقوف ہے، کہ جس شے سے ہم ڈر رہے ہیں، وہ کیا ہے۔ یہی حال حوصلہ مندی وغیرہ اکثر دوسرے محرکات کا بھی ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کہ دوسرا اعتراض یہ پڑتا ہے، کہ اس فہرست میں لفظ محرک کے مختلف مفہام میں جن کا پہلے بیان گزر چکا ہے غلط بحث کر دیا گیا ہے۔ مثلاً رحم و خوف، کہ گوان کا تعلق کسی نہ کسی شے سے ہوتا ہے، لیکن دراصل یہ کیفیات جذبات کی حیثیت رکھتے ہیں، بخلاف اس کے حوصلہ مندی جذبات کی کسی کیفیت پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ کسی ایسی شے پر جو مطلوب ہوتی ہے، وہ بھی کوئی خاص شے نہیں بلکہ ایک پوری صنف جس میں مختلف چیزیں شامل ہوتی ہیں دکانوں کے چودہری سے لیکر ملک بھر کے نجات دہندہ بننے تک کا حوصلہ ایک شخص کے دل میں ہو سکتا ہے، جن میں قدرتشہرہ صرف کسی نہ کسی قسم کی ذاتی و جاہلیت کی طلب ہوتی ہے۔ لہذا جذبات کی محض فہمی کیفیات مثلاً خوف و رحم صحیح معنی میں سرے سے محرکات ہی نہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ ان سے عمل کی تحریک و ترغیب نہیں ہوتی، جو چیز ہر عمل پر آمادہ کرتی ہے، وہ کسی مقصد یا غایت کا تصور ہوتا ہے، جس کو حاصل کرتا ہے۔ لہذا اگر ہر محرکات کی کوئی فہرست بنائی ہے، تو اُس کو مقاصد و غایات کی تقسیم پر مشتمل ہونا چاہیے، نہ کہ جذبات

واحساسات ذہنی پر۔ مزید برآں مقاصد کو "حاصل مندی" وغیرہ کی طرح کے تجزیہ کی
 عنوانات کی تحت میں نہ ترتیب دینا ہوگا، بلکہ ان کی واقعی و مادی نوعیت کا لحاظ کرنا ہوگا۔
 افادیہ کی مخالفت ایک حد تک نظریہ ضمیمہیت کے ناقص و ناتمام ہونے پر مبنی ہے۔
 چنانچہ مل مصر ہے کہ کسی فعل کی اخلاقیات تمام تر نیت پر منحصر ہے، یعنی فاعل کیا کرنے کا
 ارادہ کر رہا ہے، لیکن محرک، یعنی وہ احساس جو ارادہ کرتا ہے، اگر یہ نفس فعل میں
 کوئی فرق نہیں ڈالتا، تو اس فعل کی اخلاقیات میں بھی کوئی تفاوت نہ پیدا کریگا؛ البتہ فاعل کے
 متعلق جو اخلاقی رائے ہم قائم کرتے ہیں، اُس میں محرک کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے خصوصاً
 جبکہ یہ نیکی یا بدی کی متعوض حالت پر وال ہوئے پھر دوسری جگہ لکھتا ہے کہ "کسی فعل کے
 محرک کو نفس فعل کی اخلاقیات سے کوئی واسطہ نہیں، گو فاعل کی اخلاقیات سے اسکو
 بہت کچھ تعلق ہے" اس خیال کی معقولیت ظاہر ہے اگر ایک آدمی کوئی کام جسم
 و محبت سے کرتا ہے، اور دوسرا خوف سے، تو پہلے کو ہم شریف و کرم خیال کریں گے
 اور دوسرے کو بزدل و کمینہ، لیکن دونوں کے افعال اگر بالکل ایک ہی طرح کے ہیں تو کیا
 نفس ان افعال پر نیکی یا بدی کا یکساں حکم نہ لگا یا جائیگا؟ دونوں آدمی نیکی نہ سہی، لیکن
 یہاں ان کی نیکی کا سوال ہی کب ہے، اچھے آدمی سے برا کام سرزد ہو سکتا ہے،
 اور بُرے سے اچھا۔ اسلئے سوال صرف یہ ہے کہ ان کے جن افعال کی بحث ہے
 وہ بجائے خود اچھے ہیں یا بُرے؟ یہی بات کہ دونوں اپنے اپنے افعال کی تہ میں جذبہ
 کیا رکھتے ہیں، تو اس کا اثر ان کی سیرت یا مجموعی زندگی پر حکم لگانے میں پڑ سکتا ہے،
 لیکن جزئی یا خاص خاص افعال کے حکم کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔ ہاں اگر اندرونی
 جذبات یا احساسات کے اثر سے نفس افعال میں کسی طرح کا تفاوت واقع ہو، مثلاً
 جو شخص محبت سے کر رہا ہے، اس کا فعل بہتر ہے، اور جو خوف سے کر رہا ہے،
 اس میں اجتری نمایاں ہے۔ تو اس صورت میں ہمارا اخلاقی حکم بھی یقیناً متفاوت ہوگا
 لیکن اس کی وجہ ظاہر ہے کہ چونکہ جذبات کا اثر خود افعال کی نوعیت پر نمایاں ہو گیا
 ہے۔ یہ ہے کہ رائے جو بنیاد پر بالکل بجا معلوم ہوتی ہے، تاہم منجملہ احساس میں

۱۔ دیکھو "افادیہ" (Utilitarianism) باب ۲ صفحہ ۲۷ نوٹ۔

۲۔ ایضاً صفحہ ۲۶۔

ذرات سمع نظر آتا ہے۔

۱۔ اخلاقی حکم ایک مدت تک حرکات سے تعلق رکھتا ہے۔ جہاں تک محض اُن جذبات کی بحث ہے، جو ہمارے افعال کے ساتھ پائے جاتے ہیں، اُن سے اختلاف کی ضرورت نہیں۔

لیکن اگر محرک سے مراد وہ چیز ہے، جو ہر کوئی خاص طریقہ پر عمل کے لئے آمادہ کرتی ہے، تو میرے نزدیک محکو ماننا پڑے گا، کہ اخلاقی حکم جس شے پر لگایا جاتا ہے، وہ محرک ہے یا کم از کم یہ کہ حکم لگانے میں محرک کا خیال خاص طور پر رکھا جاتا ہے۔ اُن کی غلطی کی بنا یہ معلوم ہوتی ہے، کہ وہ سمجھتا ہے کہ اخلاقی حکم فعل پر لگایا جاتا ہے، حالانکہ صحیح طور پر اس کا تعلق فعل نہیں بلکہ فاعل سے ہوتا ہے۔

اگر ایسا نہ ہوتا، تو جانوروں کے حیوانی افعال، بلکہ ابرو باد کی حرکات اور چٹانوں کے گرنے پر بھی ہم اخلاقی حکم جاری کرتے۔ اصل یہ ہے، کہ ہمارا حکم کس داس پر ہوتا ہے، جس سے مراد محض وقوع فعل نہیں، بلکہ فاعل کا رویہ ہوتا ہے، اور وہ یہ میں محرک کا داخل ہونا لازمی ہے۔ اُن خود اس بات کو تسلیم کرتا ہے، کہ فاعل پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اس میں محرک کو دخل ہوتا ہے (جب محرک یعنی جذبہ و احساس کے دخل رکھتا ہے، تو پھر اس محرک کا ذکر ہی کیا، جس سے مراد فعل پر آمادہ کرنے والی غرض و غایت ہوتی ہے، یہ سچ ہے، کہ کسی خاص جزئی فعل پر حکم لگانے میں محکو فاعل کی ساری سیرت کا لحاظ رکھنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اگر کسی شخص نے شراب پی، جھوٹ بولا، یا اپنے پڑوسی کو دغا دیا، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے بُرا کیا، اور اس تحقیقات کی حاجت نہیں کہ دوسری حیثیات سے وہ اچھا آدمی ہے یا بُرا۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہم اُس کے فعل پر پُرسنجی خارجی حیثیت سے حکم لگا دیتے ہیں۔ اصل میں ہم اس فعل کے کرنے والے ہی پر حکم لگاتے ہیں، اور یہ سوا ہے کہ اس کو اس فعل پر کس شے نے آمادہ کیا، اس حکم سے غیر متعلق نہیں ہوتا۔ یہ ہوتا ہے، کہ حکم کرتے وقت ہم اکثر آدمی کے کردار کے باطنی رخ کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے، کہ (اپنے سوا) دوسروں کے باطن کا حال یقینی طور پر جاننا

لے البتہ جذبات کی نوعیت کا آخری طور پر دار مدار چکر ہمارے پیش نظر مقاصد ہی کی نوعیت پر ہوتا ہے، اس لئے ایک سے اختلاف لازماً دوسرے سے اختلاف کو تقضی ہے۔

نہایت ہی مشکل ہوتا ہے۔ یہی حکمت ہے، اس امر کی، کہ "حکمت لگا،" لیکن ہم حکم لگاتے ہیں اور جب اس میں کامل انصاف کو مد نظر رکھنا چاہتے ہیں، تو یقیناً ہم محرکات کا لحاظ رکھتے ہیں اور اس کا لحاظ رکھنا واجب ہوتا ہے۔

البتہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ بعض اوقات آدمی کا محرک اچھا ہوتا ہے، لیکن پھر بھی ہم اس کے فعل کو برا سمجھتے ہیں۔ مثلاً ایک پر جوش متعصب مذہبی آدمی خدا کا حکم سمجھ کر نہایت ہی شقاوت کے کام کرتا ہے۔ تو کیا ان شقاوتوں کو، اس بنا پر کہ ان کی غایت دینی خدا کی رضا جوئی ہے، اچھی سمجھیں؟ پس نہ کہہ سکتے ہیں؟ اس سوال کے جواب میں، پہلے نفس سوال کا مطلب سمجھ لینا چاہیئے۔ اگر اس کا یہ مطلب ہے، کہ کیا ہم ایسے افعال کو پسندیدہ خیال کرتے ہیں؟ تو جواب یقیناً نفی میں ہوگا جس طرح چٹان کے گرے کو جس سے آدمی مرے گا، ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک ناپسندیدہ واقعہ ہے۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں ہمارا حکم اخلاقی حیثیت نہیں رکھتا۔ بخلاف اس کے اگر یہ سوال ہو، کہ اس پر جوش مذہبی آدمی نے مجائے خود اچھا کیا یا بُرا؟ تو ہمارا جواب یہ ہوگا، کہ جس حد تک وہ اپنے مقصد کے خیر ہونے کا اذعان رکھتا تھا، اس حد تک اس کے افعال کو یقیناً پسند کرنا چاہیئے۔

۱۔ مثال سے یہ بات زیادہ صاف طور پر سمجھ میں آجاتی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ اگر کوئی شخص انصافاً قتل کا مستوجب ہے، تو اس کے قتل کا فعل محض بغضِ عناد یا بغضی کے شامل ہو جانے سے بُرا نہیں بنا سکتا۔ میں تسلیم کرتا ہوں، کہ خالی عناد کا جذبہ اس انصاف پر مبنی فعل کی اخلاقیات کو نہیں بدل سکتا۔ لیکن اگر اس جذبہ عناد کی تشفی ہی محرک قتل ہو، تو صورت دوسری ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی سچ کسی مجرم کے قتل کا حکم اس لیے نہیں دیتا کہ انصاف اس کا مقتضی ہے، بلکہ اس لیے کہ دل میں اس کی طرف سے کینہ رکھتا ہے، جس کو تشفی دینا چاہتا ہے، تو یقیناً اس کا فعل بُرا ہوگا، گو اس کا نتیجہ اتفاقاً اچھا نکل آوے، یعنی مجرم واقعاً اپنی جگہ پر سزائے موت کا مستحق تھا۔ اس صورت میں نیت اور محرک دو غلط ہیں۔ اور ایسا ہونا لازمی ہے، اس لیے کہ محرک نیت کا ایک جز ہوتا ہے۔ چنانچہ صورتِ مفرہ صہ میں حج کی نیت (یعنی باطنی نیت) کا یہ جز ہے کہ وہ اپنے عناد کے جذبہ کو تسکین دینا چاہتا ہے۔ لیکن اگر یہ شے اس کے محرک کا جز نہ ہوتی، یعنی سزائے موت کا حکم صادر کرنے میں اس کا کوئی حصہ نہ ہوتا، تو یہ فعل ناروا نہ ٹھہرتا۔

البتہ اصولاً ہم ایسی شقاوت و سنگدلی کے افعال کو مطلقاً پسند نہیں کرتے؛ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایسے آدمی کے مقاصد ہی کو نہیں اچھا سمجھتے جیسا کہ اس کو متعصب کہنے ہی سے ظاہر ہو گیا کہ متعصب ایسے ہی آدمی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی تنگ نظری کی بنا پر کسی مقصد کو خیر یا اعلیٰ سمجھ لیتا ہے۔ ورنہ اگر ضمیر کی روشنی میں دیکھا جائے تو وہ درحقیقت بہترین مقصد و محرک نہیں شمار کیا جاسکتا۔

لیکن حکم اصل میں سیرت اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تنہا نیت یا تنہا محرک پر حکم لگانے کا خیال محض زبردستی کی گنجائش میں ہے۔ اور صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ کامل ترقی یافتہ اخلاقی حکم، بواسطہ یا بلا واسطہ، ہمیشہ فاعل کی

سیرت پر ہوتا ہے۔ یعنی محض کسی کام پر نہیں بلکہ اس کام کے کرنے والے پر۔ یہ سچ ہے کہ بعض صورتوں میں، ہم آدمی کا صرف کسی ایک ہی خاص کام کے کرنے والے کی حیثیت سے لحاظ کرتے ہیں، اور بعض صورتوں میں اس کی عام زندگی و عادات کا۔ لیکن جب صحیح معنی میں کوئی اخلاقی حکم لگایا جاتا ہے، تو ہم فعل کو فاعل کی عام زندگی اور ذات سے الگ کر کے نہیں دیکھتے۔ بلکہ ہم اس فعل کی نوعیت کا فیصلہ فاعل کے عام حالات و خیالات کو پیش نظر رکھ کر کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم کسی فعل کے بُرے یا بھلے ہونے کا اسی نسبت کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں، جس نسبت سے، کہ فاعل کی مجموعی زندگی اس کی جانب ترغیب یا اس سے اجتناب کا باعث ہوتے ہیں۔ غرض ہم محرکات پر ایجابی و سلبی دونوں حیثیات سے حکم کرتے ہیں، اور اس طرح حکم کا تعلق پوری نیت (جس میں محرک بھی داخل ہے۔ م۔) سے ہوتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا، کہ حکم صرف محرک یا صرف نیت پر ہوتا ہے، کسی قدر گمراہ کن بات ہے۔

۸۔ اخلاقی حکم کا منشا۔ محل حکم پر غور کر چکنے کے بعد اب منشا کے حکم کی طرف توجہ کرنی چاہیے، یعنی وہ نقطہ نظر کیا ہے، جس کی بنا پر کسی فعل کے اچھے یا بُرے ہونے کا حکم کیا جاتا ہے۔ ایک معنی اگر کے تو ہر آدمی جس وقت کسی

لے اس بحث پر مزید تفصیل کے لیے حسب ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں۔ گرین کی "مقدمۃ اخلاقیات" کتاب ۲، باب ۲، کتاب ۳، باب ۱، کتاب ۴، باب ۱، کتاب ۵، باب ۱، کتاب ۶، باب ۱، کتاب ۷، باب ۱، کتاب ۸، باب ۱، کتاب ۹، باب ۱، کتاب ۱۰، باب ۱، اور بین الاقوامی جریڈ ۵ اخلاقیات، جلد ۴۔ نمبر ۲۔

کام کو کرتا ہے، اس وقت اُس کو اچھا ہی سمجھتا ہے کسی کام کو جان بوجھ کر کرنا ہی، اس بات کا اعلان ہوتا ہے، کہ اس کے صدور کے وقت سب سے زیادہ اسی کی ترغیب کا سامان مہیا ہے۔ لہذا قدرۃ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر کسی دوسرے کو اس کام کے غلط یا بُرا کہنے کا کیا حق پہنچتا ہے، یا اس کی کیا وجہ ہوتی ہے، کہ سکون کے ساتھ سوچنے کے بعد خود کرنے والا ہی اپنے کام کو بعض اوقات ناجائز اور بُرا قرار دیتا ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ دوسرے آدمیوں کا یا خود کرنے والے کا دوسرے وقت (جب وہ پہلے سے مختلف حکم لگاتا ہے) وہ نقطہ نظر نہیں ہوتا، جو کرتے وقت تھا۔ نہ وہ عالم باقی رہتا ہے۔ لیکن یہ عالم یا نقطہ مائے نظر جن کی بنا پر کسی فعل یا فاعل پر حکم لگایا جاسکتا ہے بے شمار ہیں۔ لہذا ان میں سے کوئی ایک دوسروں پر ترجیح کا کب استحقاق رکھتا ہے۔

اس سوال کا پورا جواب دینے میں تو مختلف نظریات اخلاق کی بحث چھڑ جائے گی، جو کتاب دوم کا بحث ہے۔ لیکن اس بحث کو چھوڑے بغیر اخلاقی حکم کا منشا سمجھنے کے بعض طریقوں کا جاننا خالی از فائدہ نہ ہوگا۔

۴۔ اخلاق شناس - اس کے سمجھنے کا ایک طریقہ یہ ہے، کہ فنی چیزوں پر جو احکام لگائے جاتے ہیں اُن کی مثال سے مدد لیجائے مثلاً جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں نظم، ڈراما، یا ناول، اچھا یا برا ہے۔ تو یہ بھی اُسی طرح کا ایک حکم ہوتا ہے، جس طرح یہ کہنا جاتا ہے، کہ فلاں فعل اچھا یا بُرا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ حکم کس نقطہ نظر سے لگایا جاتا ہے؛ ظاہر ہے کہ اس حکم کی بنیاد اُس شخص کا انفرادی نقطہ نظر نہیں ہوتا، جو ڈراما یا ناول پڑھ رہا ہے، بالکل اسی طرح، جس طرح اخلاقی حکم کی بنیاد اُس فرد کے نقطہ نظر پر نہیں ہوتی جو کوئی فعل کر رہا ہے۔ صاحبِ فن کے کسی کارنامے پر عوام جو حکم لگاتے ہیں، اس کا فیصلہ وہ اس فن کے استاد اور اربابِ ذوق ناقدین پر رکھتا ہے۔ لہذا اس بنا پر کہا جاسکتا ہے، کہ کردار کے بارے میں بھی اخلاق شناس یا اخلاقی ذوق رکھنے والوں ہی کا حکم معتبر ہے۔ یہ رائے حاسنہ اخلاق کے فائل فرقہ کی ہے، جس کا ذکر بعد کو آئے گا، خاص کر شیشبی کی جو اس مذہب کا سب سے بڑا وکیل ہے۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے، کہ یہ نظریہ ہمارے

سوال کا شافی جواب نہیں ہے۔ غن کا مقصد جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کسی خاص نتیجہ کو پیدا کرنا ہوتا ہے، اور اس کا فیصلہ صرف ایک استاد و نقاد غن ہی کر سکتا ہے، کہ نتیجہ جیسا ہونا چاہیئے تھا ویسا ہے یا نہیں۔ موسیقی کے حسن و قبح کو اس کا استاد ہی بتا سکتا ہے۔ لیکن اخلاقی حکم نتیجہ کے بجائے زیادہ تر فعل پر ہوتا ہے۔ اب یہ فعل، اگر سرے سے حقیقی فعل ہے تو اس پر ایک حکم تو کرنے والا پہلے ہی لگا چکا، کیونکہ کرتے وقت اس نے جان بوجھ کر اس کو ایک فیصلہ کے ساتھ کیا ہے۔ مگر پھر بھی دوسرے اخلاق شناس لوگ اس حکم یا فیصلہ کو غلط ٹھہرا سکتے ہیں، بلکہ ممکن ہے کہ وہ خود ہی سوچنے کے بعد دوسرے وقت اس کو غلط سمجھے۔

۱۰۔ بے لائق تماشائی۔ آدم آسمتھ نے جو نظریہ پیش کیا ہے، وہ غالباً، اس سے کسی قدر زیادہ مکمل ہے۔ اس کے نظریہ کی بنیاد مواسات یا ہسم

احساسی کے واقعہ پر جس کا پہلے حوالہ آچکا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ دوسروں کے کردار و افعال کو ہم اسی نسبت سے پسند یا ناپسند کرتے ہیں، جس نسبت سے کہم اُن کے احساس میں شریک ہوتے ہیں۔ ہم صرف کا سیاب ہی کو مبارکباد دینے کے لیے نہیں دوڑتے، بلکہ غم زدہ کی تعزیت بھی کرنے جاتے ہیں، اور جس شخص کے احساسات کے ساتھ ہکو کامل ہمدردی ہوتی ہے، اس سے گفتگو میں ہکو جو لذت ملتی ہے وہ اس تکلیف سے زیادہ کا معاوضہ کر دیتی ہے، جو اس کے غم و مصیبت کے مشاہدہ سے ہکو ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی کسی مصیبت پر نہایت شدت کے ساتھ آہ و زاری کر رہا ہو، جو اگر ہم پر پڑ جائے، تو اتنا شدید اثر نہ ہوگا، اس کی اس آہ و زاری پر ہم کو حیرت ہوتی ہے، اور ایسی حالت میں چونکہ ہم اس کی مصیبت کا اس کے برابر احساس نہیں کر سکتے، اس لئے اُس کے نالہ و فغاں کو بے صبری و بزولی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ذرا سی دولت کے حاصل ہو جانے پر بہت زیادہ خوشی کا اظہار کرتا ہے، تو ہکو نما معلوم ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اس کی خوشی پر ہم ناخوش ہوتے ہیں، اور چونکہ اس احساس میں

ہم اسکے شریک نہیں ہوتے، اس لیے اسکے فعل کو کم ظرفی اور اترانا کہتے ہیں۔ کسی شوخی یا ظرافت کو ہم جتنی ہنسی کا مستحق سمجھتے ہیں، ایسی جتنا ہم خود اس پر ہنستے، اگر اس سے زیادہ کوئی شخص تمہارے لگتا ہے، تو ہم کو بے لطفی ہوتی ہے۔

جس شخص پر کوئی بچ یا خوشی طاری ہے، اگر اس کے جذبات دیکھنے والے کے جذبات کے مطابق ہیں، یعنی اگر دیکھنے والا اس کی جگہ پر ہوتا، تو وہ بھی اتنا ہی عموماً یا رنجیدہ ہوتا، تو ایسی حالت میں یہ بچ یا خوشی دیکھنے والے کو موزوں و معقول معلوم ہوتی ہے؛ بخلاف اس کے جب دونوں کے جذبات میں توافق نہیں ہوتا، تو دیکھنے والے کو یہ بچ یا خوشی بے عمل اور ناموزوں معلوم ہوتی ہے۔ لہذا کسی دوسرے کے جذبات کو پسند کرنا بعینہ یہ کہنا ہے، کہ ہم بھی بالکل وہی جذبات و احساسات رکھتے ہیں، اور ناپسند کرنے کے یہ معنی ہیں، کہ ہمارے جذبات اس شخص کے جذبات کے ساتھ پورا توافق نہیں رکھتے۔ مجھ کو اگر کوئی تکلیف پہنچائی جاتی ہے، جس پر مجھ کو غصہ آتا ہے، اور کہتے ہو، کہ مجھ کو بھی اس کا اتنا ہی صدمہ ہے، جتنا تمکو، تو تم میرے غم و غصہ کو لازماً پسند بھی کرو گے۔ جو شخص میرے غم سے ہمدردی رکھتا ہے، وہ میرے رنج و غم کی معقولیت تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو شخص افسوس یا قہر کو پسند کرتا ہے، جبکو میں نے پسند کیا ہے، اور اسی قدر پسند کرتا ہے، جس قدر میں نے کیا ہے، تو وہ یقیناً میری پسند کو معقول بھی قرار دے گا۔ جو شخص کسی مذاق پر ہنستا ہے، اور میرے برابر ہنستا ہے، وہ میری ہنسی کے باعمل ہونے کا انکار نہیں کر سکتا۔ بخلاف اس کے جو آدمی ان مختلف صورتوں میں میرے جذبات کا ہم آہنگ و ہم احساس نہیں، وہ قدرۃً میرے جذبات کو ناپسند کرنے پر بھی مجبور ہے۔ کسی شخص سے جتنی مجھ کو عداوت ہے اتنی اگر میرے دوست کو نہیں، کسی شے پر جتنا مجھ کو غم ہے، اتنا اگر میرے دوست کو نہیں، کسی چیز کی اگر میں اپنے دوست سے بہت زیادہ یا بہت کم قدر کرتا ہوں، جہاں وہ زور سے ہنستا ہے، میں صرف مسکرا کر رہتا ہوں، یا جہاں مجھ کو زور سے ہنسی آتی ہے، وہ خالی مسکراتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں وہ میرے اور اپنے جذبات و احساسات کے تفاوت کی نسبت سے

میرے افعال کو بھی معیوب یا غیر متین سمجھ گا اور ان تمام مواقع پر میرے افعال پر حکم لگانے کا سیار وہ خود اپنے احساسات کو قرار دیتا ہے یہ

اس سے معلوم ہوا کہ ابتداء احکام اخلاق، خود اپنی ذات پر نہیں، بلکہ دوسروں پر لگائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ آدم استہکمتا ہے، کہ ”ذاتی خوبصورتی و بدصورتی کے خیالات ابتداء دوسروں کی شکل و صورت سے مانع ہو جاتے ہیں، نہ کہ خود اپنی۔ لیکن اسکے بعد فوراً ہی اس کا احساس ہونے لگتا ہے، کہ جس طرح ہم لوگوں پر تنقید و نکتہ بینی کرتے ہیں، اسی طرح وہ ہمارے اوپر بھی کرتے ہوں گے،“ علیٰ ہذا اخلاق میں بھی یہی ہوتا ہے، کہ پہلے ہم دوسروں کی سیرت و کردار پر تنقید کرتے ہیں، اور دیکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا اثر ہمارے اوپر کیا پڑتا ہے۔ لیکن اس کے بعد ہی فوراً ہکو یہ بھی معلوم ہونے لگتا ہے، کہ جس طرح ہم دوسروں کے عادات و اطوار پر رائے زنی کرتے ہیں، اسی طرح وہ ہمارے عادات و اطوار پر کرتے ہوں گے۔ لہذا ہکو خدۃ یہ جاننے کی فکر پڑتی ہے کہ دوسرے ہماری جو بھلائی یا برائی کرتے ہیں، اس کے ہم کما نکتہ مستحق ہیں، اور جس طرح وہ ہماری نظر میں بُرے یا بھلے معلوم ہوتے ہیں، کیا ہم پر بھی اس کا لحاظ و اہتمام واجب ہے، کہ ہم ان کو کیسے معلوم ہوں۔ یہ سوچ کر ہم خود اپنے جذبات و کردار کا محاسبہ شروع کر دیتے ہیں، اور خود اپنے نفس پر قیاس کر کے، کہ اگر ہم ان کی جگہ پر ہوتے تو ان کے افعال ہکو کیسے معلوم ہوتے، اس کا پتہ لگانا شروع کرتے ہیں، کہ ہمارے افعال انکو کیسے نظر آتے ہونگے۔ گویا اس طرح ہم خود اپنے افعال کے تماشائی بن جاتے ہیں، اور اس صورت میں ان کا ہمارے اوپر جو اثر پڑتا ہے، اس کے فہم و تخیل کی کوشش کرتے ہیں۔ پس یہی ایک آئینہ ہے، جس کی مدد سے ہم کسی حد تک دوسروں کی نگاہ سے خود اپنے کردار کے حسن و قبح کو دیکھ سکتے ہیں اس آئینہ میں اگر ہکو اپنے چہرہ اطلاق کے خط و خال اپنے نظر آتے ہیں، تو یک گونہ تشفی حاصل ہوتی ہے جس سے ہم ایک حد تک دوسروں کی تحسین و آفریں سے بے نیاز ہو سکتے ہیں، بلکہ ان کی بلامت کی بھی چنداں پروا نہیں ہوتی اور اطمینان رہتا ہے، کہ لوگ غلط فہمی سے ہکو برا بھلا جو چاہیں سمجھیں، لیکن انصافاً ہم

مستحق تحسین میں :-

اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ ”جب میں خود اپنے کردار کا محاسبہ کرتا ہوں، اور اس پر تحسین و آفرین یا لعنت و ملامت کا فتویٰ لگاتا ہوں، تو گویا میں اپنی ذات کو دو شخصہ تبدیل میں تقسیم کر دیتا ہوں؛ اور ”میں“ بحیثیت محاسب و حکم کے اُس میں، ”سے مختلف ہوتا ہوں جو زیرِ محاسب ہے۔ پہلا ”میں“ نے تعلق تماشائی ہے، جس کے احساسات کو میں اپنے کردار کے بارے میں جاننا چاہتا ہوں۔ دوسرا ”میں“ فاعل ہے، یعنی دو شخصہ، جسکو میں صحیح طور سے ”میں“ کہتا ہوں، اور جس کے کردار کی بابت میں ایک اجنبی تماشائی کے بھیس میں، رائے قائم کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ پہلا ”میں“ حاکم و حکم لگانے والا، ہے اور دوسرا محکوم علیہ۔ لیکن محکوم علیہ کا ہر لحاظ سے بعینہ حاکم ہونا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کہ علت کا ہر حیثیت سے معلول ہونا،

یہ ہے آدم آسمتہ کا وہ ”بے تعلق تماشائی“ جس کے نقطہ نظر سے ہم اخلاقی احکام نگاہت میں اور اس نقطہ نظر کو آدم آسمتہ ”انسان باطن“ کے نقطہ نظر سے تعبیر کرتا ہے، جس کے احکام ”انسان ظاہر“ کے نقطہ نظر سے مختلف ہوتے ہیں وہ کہتا ہے کہ ”انسانی احکام کی عدالت مراعہ خود اس کا ضمیر ہے، جو اس کے متعلق واقفیت تامہ رکھنے والا ہے تعلق و بے لوث تماشائی ہے، اس کی عدالت گاہ سینہ کے اندر ہے، یہ اس کے کردار کا سب سے بڑا حجاج اور حکم ہے۔

۱۱۔ نصب العین انا۔ ”بے لوث تماشائی“ کا یہ تمیل کس حد تک اہم و کارآمد ہے، اور ”ابے لونی“ سے کیا مراد ہے، ان چیزوں پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ آدم آسمتہ کا بیان میں نے صرف اسلئے درج کر دیا، کہ اُنھ نے اس بات کو نہایت خوبی و صفائی کے ساتھ بیان کیا ہے، کہ اخلاقی احکام کا منشاء جو نقطہ نظر ہوتا ہے، وہ اس فرد کے نقطہ نظر سے بلند تر ہوتا ہے، جس سے فعل صادر ہوتا ہے، یوں کہو، کہ ”مخمر قلب کا فیصلہ ہوشیار قلب کرتا ہے“ جس نقطہ نظر سے یہ فیصلہ و حکم صادر کیا جاتا ہے، اس کا موزوں نام نصب العین انا ہو سکتا ہے۔ انسانی ارتقائی

ابدائی منزلوں میں یہ نقطہ نظر، کلیفروڈ کی اصطلاح میں "قبائلی انا" کے روپ میں ہوتا ہے۔ گویا قبیلہ کا ہر سلیم الفطرت ممبر بے لوث تماشائی، کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا حکم فیصلہ کن مانا جاتا ہے۔ لیکن انسانی نشوونما کے زیادہ ارتقائی مداح میں نصب العین انا، زیادہ پیچیدہ صورت اختیار کر لیتا ہے، اور یہ اچھی طرح اس وقت تک نہیں سمجھ میں آ سکتا، جب تک پہلے اخلاقی معیار پر بحث نہ ہو۔ سہ دست صرف اتنا ہی جان لینا ضروری تھا کہ اخلاقی حکم کا منشاء انفرادی عالم شعور سے ایک بلند تر عالم یا کامل تر نظام ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو اجالا سمجھ لینے کے بعد، اب ہم معیار اخلاق کے مختلف نظریات پر بحث کرنے کے قابل ہوئے ہیں۔

۱۔ اس کا مقابلہ ڈاکٹر سٹیل وغیرہ کے خیال "انسان سلیم فطرت" سے کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ ڈاکٹر جی۔ ای۔ تور کی "اخلاقیات" میں "حکم اخلاق کی خارجیت" (Objectivity)

پر جوہ باب ۱۸ پر بحث مسئلہ پر اس سے روشنی پڑتی ہے۔ ڈاکٹر ریشٹل نے حال میں جو کتاب

"کیا ضمیر جلدیلا ہے؟" کے نام سے شائع کی ہے وہ بھی دیکھو، لائونگنی وغیرہ جو اب "اے کے فرق کیلئے

اے کے کتاب دوم کا چھٹا باب دیکھو۔

تعلیق ضمیمہ

اس باب میں نیز اس سے پہلے طبعاً ضمیر کا ذکر و حوالہ آیا ہے، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ یہ لفظ جس مفہوم یا تقاضا پر متعلق ہوتا ہے اسکی ذرا توضیح کر دیا جائے۔ اگرچہ یہی میں اس کے لئے "کانشنس" کا جو لفظ ہے، وہ ایک لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی غلطی کے شعور و احساس کے ہیں۔ انگریزی و فرانسیسی میں یہ نقطہ کبھی کبھی مطلق حسن و شعور کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔

لیکن ٹیلر وغیرہ کے بعد سے خصوصیت کے ساتھ یہ لفظ اخلاقی معنی کیلئے محمد دو ہو گیا ہے۔ مگر اس کے اخلاقی مفہوم میں بھی ایک گونہ ابہام قائم ہے۔ بعض اوقات تو اس کے معنی لذت یا الم کے احساس کے ہوتے ہیں، خصوصاً اس الم کے جو سلمہ اخلاق یا فرائض کی کسی اصول شکنی سے ہوتا ہے۔ لیکن اکثر اس سے مادہ اصول کم ہوتا ہے، جسکی بنا پر ہم ایک فعل کو غلط اور دوسرے کو صحیح سمجھتے ہیں۔ پھر اس آخری مفہوم میں بھی کبھی اس کا مدلول افراد کا اصول حکم ہوتا ہے۔ اور کبھی کسی جماعت کا۔ مثلاً "یورپ کا ضمیر" "انان کونفر سٹ" کا (ایک ہی فرد میں) ضمیر وغیرہ۔ اگے جہاں شعور اخلاق کی اجتماعی حیثیت اور مسلک و جدانیت کی بحث آئیگی، وہاں ضمیر کے بارے میں کچھ اور مزید باتیں معلوم ہونگی۔ لیکن یہاں اس لفظ کے عام مفہوم کی یہ مختصر توضیح ضروری تھی۔

۱۔ عربی میں ضمیر کے معنی سر یا اس شے کے ہیں جو دل میں پناہ ہو۔ لیکن اردو میں یہ لفظ قریب اسی معنی میں مستعمل ہو گیا ہے، جس معنی میں انگریزی میں "Conscience" کا کانشنس کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ م

کتاب دوم

نظریات متعلق معیار اخلاق

باب اول

افکار اخلاقیات کا نشوونما

۱۔ یونان میں اخلاقیات کی ابتدا دیگر علوم کی طرح اخلاقیات کی بھی علمی حیثیت سے ابتدا یونان ہی میں ہوئی۔ لیکن پورا اعتنا اس کی طرف اُس وقت تک نہیں ہوا، جب تک عام فلسفیانہ خیالات کی ترقی شروع نہ ہوئی۔ یونان میں سب سے پہلے طبیعیاتی مباحث و افکار نے ظہور کیا، اور زیادہ تر یہ سوال زیر بحث تھا، کہ دنیا کس چیز سے بنی ہے، کائنات کا مبداء اول کیا ہے؛ البتہ اس دور کے دو فلسفی نے ہرقلیٹوس اور دیموکریٹس نے جن کو علی الترتیب ”دو“ والے اور ”پنہنے والے“ فلسفی بھی کہا جاتا ہے، اخلاقیات کے مسئلہ پر بھی ایک گونہ توجہ کی ہے۔ اور بعد کو روایت و لذتیت کے جو دو مذاہب پیدا ہوئے، اُس کے بانی اول یہی دو نو قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ ہرقلیٹوس کے نزدیک دنیا کا مبداء اول آگ تھی، جو خشک و روشن ہے، ”تاریکی و تری“ اس کی دشمن ہے، جس سے یہ برسرِ پیکار رہتی ہے۔ اس کے بیان سے مترشح ہوتا ہے، کہ یہی جنگ و پیکار انسان کی زندگی کے اندر بھی جاری ہے؛ اور اخلاق کی بڑھی غرض و غایت یہ ہے، کہ اس جنگ میں عشق و روشنی کو تاریکی و تری پر فتح حاصل ہو۔ اُس کے ہاں اخلاق کا بنیادی قانون یہ ہے،

”مزید تفصیل کے لئے جوگ کی تاریخ اخلاقیات“، دیکھنی چاہیے۔

کہ ”اپنی روح کو خشک رکھو“۔ اس مقولے کی بنیاد بھی یہی خیال ہے کہ ”بہترین روح خشک روح (یا خشک روشنی) ہے“ خشک وتر ”خون و عقل“ کی یہ جنگ فلسفہ کی دنیا میں مدت دراز تک جاری رہی ہے۔ ویتر اگسٹس اخلاق کا بنیادی اصول لذت کو قرار دیتا ہے۔ مگر ان دونوں فلسفیوں میں سے کسی نے بھی جہاں تک معلوم ہے اپنے خیالات کو نظام اخلاق کی صورت میں لانے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے۔

۲۔ سوفسطائیہ -

گو اس طرح پر مائندس اور اصحاب فیثا غورث وغیرہ ابتدائی دور کے قریباً تمام فلاسفہ نے فطری یا عملی کسی نہ کسی حیثیت سے اخلاقی پہلو پر ایک حد تک بحث کی ہے۔ بلکہ اصل یہ ہے کہ یونان میں فلسفہ اپنی پیدائش کے روز اول ہی سے فکر و عمل دونوں کا نام تھا۔ لیکن جس گروہ نے مسئلہ اخلاقیات کو سب سے پہلے آگے بڑھایا، وہ معلمین سوفسطائیہ کی جماعت تھی۔ ان لوگوں کا مقصد فطری حد تک عملی تھا، یعنی یہ اٹینیا کے نوجوانوں کو لائق و کارآمد شہری بنانا چاہتے تھے۔ فرائض شہریت کی تعلیم و تلقین کی ضمن ہی میں ان کو سیاسی واجبات و اجتماعی اخلاق کی اصل بنیاد کی ضرورت تحقیق محسوس ہوئی۔ اس تحقیقات سے پرانے اصول میں اختلال پڑنا لازمی تھا، جس سے قدامت پرستوں میں پرہیزی پیدا ہوئی۔ ارسطافنس کا ہجو یہ ڈراما، اسی پرہیزی کی خاص یادگار ہے اور چونکہ فلاطون بھی کافی حد تک انہی قدامت پرستوں کے ساتھ ہو گیا تھا، اس لئے سوفسطائیہ کا نام ابد ہو گیا۔ لیکن ان کی یہ بدنامی غالباً دیسی ہی

۱۔ دیکھو برنٹ کی کتاب ”Early Greek Philosophy“ ”ابتدائی فلسفہ“

یونان، باب ۳۔

۲۔ لیکن یہ حواسی لذت نہ تھی، بلکہ سکینہ و طہانیت کی لذت مراد تھی۔ موجودہ زمانے میں ڈاکٹر ہینش کوٹش نے ایوالد مائٹڈ، اڈلڈیزر جلد ۱ صفحہ ۳۴، جو نقطہ نظر پیش کیا ہے، ویتر اگسٹس کے خیالات کا اس سے موازنہ ہو سکتا ہے۔ ”انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا“ میں ”سوفسطائیہ“ اور ”سقراط“ پر جو مضامین ہیں، ان کا دیکھنا اس بحث کے سمجھنے میں معین و مفید ہوگا۔

نامنصفانہ ہے، جیسی کہ موجودہ سائنس پر کامل اُلال اور رکن کی اکثر مکملہ چٹیاں بسید
از انصاف ہیں۔ سوفسطائے اپنے زمانہ کے غالباً نہایت ہی روشن خیال لوگ
تھے اور انشیا کی ذہنی زندگی کو جتنا انھوں نے بیدار کیا تھا، شاید ہی کسی اور نے
کیا ہو۔

س۔ سقراط۔

سقراط نہ صرف سوفسطائے سے نہایت قریبی تعلق رکھتا تھا،
بلکہ اس کا فلسفہ اس کو سوفسطائیت کی اصلی مثال اور مکمل نمونہ
قرار دیتا ہے، لیکن اس کو عام سوفسطائیوں سے جو امتیاز حاصل تھا، وہ یہ تھا کہ اس
نے اپنے آپ کو پیشہ ور معلم نہیں بنالیا تھا، بلکہ اس کی بجائے یہ تمام عمر اپنے آپ
کو حکمت اخلاق کا ایک معلم و متلاشی سمجھتا رہا۔ کاہنہ و لفظی نے جب اس کی عقل
و دانش کی خبر دی تو اس نے کہا، کہ میرا علم صرف یہ ہے، کہ میں یہ جانتا ہوں کہ
کچھ نہیں جانتا، اس طرح کی اظہار خاکساری سے زیادہ تر یہ بتلانا مقصود تھا، کہ سچی
سوفسطائیت کیا ہے۔ دیکھو کہ یہ دراصل اپنے ہم مشرب سوفسطائیوں پر ایک
کو نہ تعریض تھی، جو دعویٰ علم اخلاق بنے پھرتے تھے، وہ چونکہ اس راہ کی شکلات
سے آگاہ تھا، اس لیے حکم وادعا کو بہت ہی کم اپنے پاس آنے دیتا تھا ایک بات
جس کا اُس کو پورا اذعان تھا، یہ تھی، کہ عام طور سے اخلاقی زندگی کے جو معنی
سمجھے جاتے ہیں، وہ تشفی بخش نہیں ہیں، اور اس مسئلہ کی زیادہ علمی طریقہ
سے تحقیق و تشریح ضروری ہے۔ یہ ضرورت نہ صرف عقلی تجسس کی پیاس
بجھانے کے لیے ہے، بلکہ عملی اخلاق کے لیے بھی ناگزیر ہے۔ کیونکہ
اس کے نزدیک جو اخلاق علم پر مبنی نہ ہو، وہ اخلاق ہی نہیں، اس کا قول تھا،
کہ «نیکی نام ہے علم کا» وہ یقین رکھتا تھا، کہ اگر کوئی شخص اخلاق کی غرض و غایت
اچھی طرح سمجھ لے، تو ناممکن ہے، کہ وہ اس کے حصول میں کمی کرے۔ بخلاف
اس کے اگر کسی نے مقصد اخلاق کی حقیقت کو پوری طرح نہیں سمجھ لیا ہے، تو وہ
پابند اخلاق بھی نہیں ہو سکتا، اور اگر ہو، تو اس کو محض ایک اتفاقی امر سمجھنا چاہیے،
جو اصلی معنی میں اخلاق ہرگز نہیں۔ جو کام آدمی علم سے نہیں کرتا وہ گناہ ہے۔ رہی
لے اس پر تو شاید درامہ افغانی ہے۔ لیکن یہ سچ ہے، کہ فلاطون کی طرح سقراط بھی اس کا ناکل ہے، کہ

بایں

یہ بحث کہ سقراط کے نزدیک مقصد اخلاق کیا تھا، تو اس بارے میں وہ صرف تلاش و تحقیق کا دعویٰ رکھتا تھا۔ البتہ ضمناً اس کے بعض خیالات سے متشیع ہوتا ہے کہ مسلک لذتیت کی طرف مائل تھا؛ لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، اگر اس سے تصریح و تعین کے ساتھ اس مسئلے پر کوئی نظریہ قائم کیا ہو۔ خود یہ واقعہ کہ مختلف مسلک کے لوگ اسکو اپنا استاد قرار دیتے ہیں، اس امر کی ایک شہادت ہے، مگر اس نے صراحت کے ساتھ اپنا کوئی مسلک نہیں بیان کیا۔

۴۔ اخلاقیات کے ابتدائی سقراط کے بعد ہی اخلاقیات میں مختلف مذاہب پیدا ہونا شروع ہو گئے جو کم و بیش کسی نہ کسی صورت میں آج تک چلے

بارہے ہیں۔ اس کے متبعین میں دو مسلک جو نمایاں طور پر اخلاقی حیثیت رکھتے تھے، وہ کلیبیہ اور سیرینیہ ہیں جنہوں نے آگے چل کر روایت اور ابقوریہ کی صورت اختیار کی۔ جس طرح سقراط کے افکار و خیالات ان فرقوں کی ذہنی زندگی کا محور تھے۔ اسی طرح اس کے عادات و اخلاق، انکی عملی و اخلاقی زندگی کا نصب العین تھے۔ کلیبی فرقہ والے سقراط کی عام انسانی حاجتوں سے استغناء و بے نیازی کے دلدادہ تھے، اور انہوں نے اسی کو اخلاق کا بنیادی اصول قرار دیا۔ سیرینی گروہ کے افراد اس کی اس تدبیر و دانائی سے زیادہ متاثر تھے، کہ جن حالات میں وہ ہوتا ہے، اُن سے خوب کام نکالتا ہے، اور ممکن ترین تمتع اٹھاتا ہے۔ چنانچہ کلیبیہ ترک لذات نفس کشی یا رہبانیت اور جوگ کی طرف گئے اور سیرینیہ نے لذتیت و تمتع کا مسلک

یقینیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۸۔ بے علم کی عفت یا شجاعت حقیقت میں ایک طرح کی بے عفتی یا بزدلی ہے۔ حتیٰ کہ وہ کہتا ہے، کہ غلط کاری بھی، اگر علم کے ساتھ ہو تو بے علمی کی غلط کاری سے بہتر ہے، کیونکہ اس صورت میں صحت و صواب کا علم تو کم از کم ہوتا ہے۔ دیکھو زار کی کتاب (Socrates and the Socratic School) سقراط و سقراطی مذاہب صفحہ ۱۴۱۔
۵۔ فلاطون کے مکارہ "پروٹاگورس" میں سقراط کی زبان سے اس قسم کے خیالات ادا کیے گئے ہیں۔ اکثر تو فیثاغورس نے "Memorabilia" (یادگار سقراط) میں جو چوچ لکھا ہے اس سے بھی اُس میلان کا ترشح ہوتا ہے۔

۵۔ فلاطون اور ارسطو۔

اختیار کیا۔ اخلاقیات کی تاریخ میں یہ دونوں مختلف رجحانات قریباً ہر عہد میں نظر آتے ہیں۔ لیکن اسی اثنا میں ایک جماعت نے اخلاقیات کو فلسفہ کے عام اصول کے ساتھ ملانے کی کوشش شروع کر دی، اور اس طرح علم الاخلاق نے اس یک رخ سے جو اس کے مختلف مذاہب میں پائی جاتی تھی، ایک قجم آگے بڑھایا اس زمرہ میں فلاطون خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے، جس نے عالم کے متعلق ایک مابعد الطبیعیاتی نظریہ قائم کیا، اور اسی نظریہ پر اپنے اخلاقیاتی افکار کی بنیاد رکھی۔ اس کا عام فلسفہ وہی ہے، جو فلسفہ تصورات یا مثلاً افلاطونی کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے نزدیک اصلی حقائق مثلاً یا تصورات ہیں، جو عالم مجردات سے متعلق ہیں، اور ہمارے عام محسوسات و مدرکات، اُن کی ناقص شبیہ ہوتے ہیں۔ ان تصورات و مثلاً میں سب سے اصلی بنیادی تصور خیر کا تصور ہے، اور نیکی یا فضیلت اخلاق کا نصب العین اسی تصور خیر کی قرب جوئی ہے اور چونکہ اس تصور و مثال کے سمجھنے کے لئے فلسفہ مابعد الطبیعیات کی تحصیل لازمی ہے، اس لئے نیکی کے بلند ترین رتبہ تک صرف فلسفی ہی پہنچ سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی فلاطون ایک ایسے کم رتبہ فضیلت کو بھی تسلیم کرتا تھا، جس کو عام لوگ حاصل کر سکتے ہیں، لہذا اس نے اس فضیلت کی بھی تحلیل و توضیح کی ہے۔ ارسطو نے اس تحلیل و توضیح کو اور آگے بڑھایا ہے، حتیٰ کہ اپنی کتاب الاخلاق میں، اس نے اپنے زمانے کے اثنیائی اخلاق کے مختلف پہلوؤں کا بیان کیا ہے، گو اس بارے میں وہ بھی فلاطون ہی کا ہم آہنگ تھا، کہ اعلیٰ ترین نیکی کا دروازہ شہریوں کی عام عملی زندگی کے لئے نہیں، بلکہ فقط فلاسفہ کی فکری حیات کے لئے کھلا ہے۔

۱۔ تصورات کا لفظ گوانگریزی Ideas، کی طرح اردو میں بھی ذہن یا دماغ کی چیزوں پر دلالت کرتا ہے، لیکن "مثلاً" اور "عالم مثلاً" کی اصطلاح عربی محقولات میں فلاطون کے اُن حقائق اشیاء ہی کے لئے مخصوص ہے، جنکی اشیائے محسوسہ ایک ظنی تصویر یا ناقص شبیہ ہیں۔ م۔
۲۔ اخلاقیات کی اس صنف کو مزید ترقی ارسطو کے شاگرد خاص تصوفریسٹس نے دی۔

باب

فلسفی اور عام شہری کی زندگی میں اس تفریق کو رواقیہ نے اور ترقی دہی۔ ان کے زمانہ میں چونکہ یونان کے شہری نظام حکومت میں زوال آچکا تھا، اس لئے انکو فلاطون و ارسطو کی طرح، عام شہریوں کی زندگی میں کوئی اخلاقی نصب العین نہیں نظر آتا تھا۔ لہذا انہوں نے انسانی زندگی کی بلند ترین منزل شہریوں کی عملی جدوجہد کی بجائے حکماء و فلاسفہ کے کمال استغناء و ترک علاقہ کو قرار دیا۔ اپیکوریسی اور ایتھابی فرقے بھی اسی طرف مائل نظر آتے ہیں، اس کے بعد پھر اس خیال نے اسوقت پلٹا کھایا، جب عیسائیت نے ظہور کیا اور ایک ایسی آسمانی بادشاہت کا تخیل پیدا ہوا، جس میں ایمان کی وساطت سے اعلیٰ و ادنیٰ، فلسفی، دعامی سب داخل ہو سکتے تھے چاہے وہ اسرار و حقائق کی سمجھ رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔

۶۔ اخلاقیات قرون وسطیٰ | اس دور میں اخلاقیات کے متعلق جو خیالات پیدا ہوئے، گو وہ زیادہ تر فلاطون و ارسطو ہی کے نقوش قدم تھے، لیکن کچھ نہ کچھ ان میں رواقیت و عیسائیت کا بھی حصہ تھا۔ مذہب کی ان میں نسبت زیادہ اُمینش ہو گئی تھی اور اس پر بھی کافی توجہ مبذول تھی، کہ افکار اخلاقیات سے انفرادی زندگی کی اصلاح و رہنمائی کا کام لیا جائے کارستائیت کا وجود اسی توجہ کا نتیجہ تھا۔

۷۔ دور جدید کے مذاہب | اس زمانہ میں چونکہ اخلاقیات کی ترقی نے کافی پیچیدہ صورت اختیار کر لی ہے، اس لئے یہاں خاص خاص نظریات کی طرف ایک اجالی اشارہ سے زیادہ کوئی تفصیل نہیں ممکن۔ فلسفہ جدید کا بانی اول ڈیکارٹ سمجھا جاتا ہے، لیکن اُس کا اصلی میدان مابعد الطبیعات ہے۔ اخلاقیات میں اس نے یا اُس کے اتباع نے رواقیہ کے خیالات کو ترقی دینے کے سوا اور کچھ نہیں کیا۔ رواقیت کی جانب ان کی کشش و توجہ بھی بہت کچھ ان کے فلسفہ مابعد الطبیعات ہی کا قدرتی نتیجہ تھی، جو

۱۔ مزید تفصیل کے لئے سبجک کی تاریخ اخلاقیات دیکھو۔

۲۔ دیکھو آگے باب ۸۔ فصل ۱۔ حاشیہ۔

نفس و جسم کو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ اور متضاد حقائق قرار دیتا تھا۔ مگر اسی
 اثنا میں گسٹنٹی و ہائیس کی رہنمائی میں ایک اور اسکول نشوونما حاصل کر رہا تھا، جو
 زیادہ تر مادانہ حیثیت رکھتا تھا، اور اس کے قائلین اپنا رشتہ قدیم زمانہ کے
 اپیکوری مسلک یا لذتیت سے جوڑتے تھے۔ گسٹنٹی تو اپیکوریس کا پورا پورا
 چیلہ تھا۔ البتہ ہائیس نے ذرا اس سے الگ راہ اختیار کی کہ انسانی زندگی کا مقصد
 اعلیٰ حصول ثروت ہے۔ اہل مکینٹھ اور کیمبرج کے متبعین غلاموں نے ہائیس
 کی مخالفت کا علم بلند کیا، کیونکہ یہ لوگ زیادہ تر فطرت بشری کے اجتماعی و عقلی پہلو
 کو نمایاں کرنا چاہتے تھے۔ ان کی بدولت حاسہ اخلاق کا مسلک وجود میں
 آیا جس کے وکلا شیفلڈ ٹیبری اور چپسن ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ جس طرح انسان میں حسن و فحش
 خوبصورتی و بدصورتی کی تمیز کا ایک فطری ذوق و احساس موجود ہے، اسی طرح خیر و شر
 نیک و بد کی تفریق کے لئے بھی ہمارے اندر ایک وجدانی احساس پایا جاتا ہے۔
 لیکن ستمی یہ وجدان یا احساس ناقابل توجیہ نہیں ہے، اس کی تشریح ہو سکتی ہے۔
 یعنی اس کی بنیاد انسان کی اجتماعی فطرت پر ہے۔ جو چیز جماعت کے لئے مفید
 ہے، وہ اسکو قدرۂ خیر محسوس ہوتی ہے۔ اور جو چیز مضر ہے اس کو وہ جلی طور پر
 شر سمجھتا ہے۔ یہ خیال اخلاقیات کے مختلف افکار و مذاہب کا سرچشمہ ہے۔
 بعض لوگ تو سارا زور اسی پر دیتے ہیں، کہ غلط و صحیح، صائب و غیر صائب کا احساس
 محض وجدانی ہے۔ جیسا کہ ریڈ اور اس کے اتباع نے کیا ہے۔ دوسری جماعت
 کہتی ہے کہ نہیں خیر و شر کا امتیاز نتائج عمل پر عقلاً غور و فکر کرنے سے وجود میں آیا ہے۔
 اس پر لاک، کلاکٹ و لیسٹن وغیرہ کے مسلک عقلیت کی بنیاد ہے، جس کا
 خاتم کینٹھ کہا جاسکتا ہے، اور جس کے بانٹینوں کو اسی نقطہ نظر نے قریباً
 غلاموں و ارستو کے خیالات کی سرحد سے عبلا یا۔ بعد میں ہی خیال، اٹھکستان میں
 گرین وغیرہ کی جدید تصویریت کے قالب میں نمودار ہوا۔ ایک اور مذہب اسطرح
 وجود پذیر ہوا، کہ حاسہ اخلاق کے ماننے والوں میں بعض لوگوں نے اس
 پہلو کو خاص اہمیت دینی شروع کی، کہ خیر نام ہے اس شے کا جو جماعت کے
 حق میں مفید ہو، یا جس سے انسانی مسرت میں اضافہ ہو۔ اسی خیال کی ترقی نے

مسک افادیت کا جامہ پہنا۔ مسک ارتقا عیت کے ظہور سے پہلے تک
 یہی تین اسکول (دو جدائیت، عقلیت و افادیت) جدید دور اخلاقیات کے (اصولی
 نظریات تھے۔

باب دوم

مختلف نظریات اخلاق

۱۔ تمہید۔ اب اخلاقیات کے اُن اصولی نظریات سے بحث کا موقع
 آیا ہے، جن کا تاریخ افکار میں ہمیشہ کسی نہ کسی صورت سے
 اعادہ ہوتا رہا ہے۔ فرعی اختلافات کا اگر لحاظ کیا جائے تو ان کی تعداد بہت بڑھ
 جائے گی، لیکن اصولاً یہ چند سے زیادہ نہیں ہیں۔ ان میں بھی دو ہی خصوصیت کے
 ساتھ، ایسے ہیں، جو ایک دوسرے کے مد مقابل نظریات کی حیثیت رکھتے ہیں۔
 اخلاقیات کے ان دو مقابل و متضاد مذاہب کے اعظم ائمہ یہ ہیں نہ برقلینوس اور
 دیمقراطیس، نیشیسمین اور آرسٹوٹیلوس، زینو اور اپیکورس، ڈیوکارٹ اور کسٹنڈی،
 گڈوٹھ اور ہائیس، ریڈ اور ہیوم، کینٹ اور ہٹم۔ ان کے باہمی فرق و تخالف کو اجمالاً
 یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ایک گروہ عقل پر زور دیتا ہے، اور دوسرا جذبہ
 لیکن زیادہ صحیح طور پر دونوں کا فرق آگے چل کر معلوم ہوگا۔ ان دو مد مقابل مذاہبوں کے
 علاوہ ایک اور تیسرا مستقل نقطہ نظر بھی علم الاخلاق کی تاریخ میں ملتا ہے، جو عقل و جذبہ
 وغیرہ کی کسی تجربی صفت کے بجائے انسان کی متشخص ذات پر زیادہ زور دیتا
 ہے۔ اور جو اول الذکر دونوں نظریات کا مخالف نہیں بلکہ ان کے جامع ہونے
 کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اُن اکابر مفکرین کا مسلک رہا ہے، جو اختلافات کی

لہ ڈیوکارٹی مذہب کے اخلاقی پہلو کو جیو لنکس اور سیل براکھا نے نسبتہ خود ڈیوکارٹ سے
 کسی قدر زیادہ توضیح کے ساتھ پیش کیا ہے۔

سطح سے اوپر ہو جاتے ہیں، مثلاً فلاطون، ارسطو، ہیکل، یا اسی طرح کے دو ایک نام اور پھر البتہ فی زمانہ اس لئے مذکورہ بالا دونوں مذہبوں کے ساتھ ساتھ ایک رملکہ شاید دو، الگ نمایاں مذہب کی صورت اختیار کر لی ہے، جسکو ارتقایت کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ ان تین اصولی نظریات یا مذاہب کے علاوہ چند اور بھی ہیں، لیکن ان کو تاریخ اخلاقیات میں کوئی قیامی و مستقل حیثیت حاصل نہیں ہے۔ مثلاً جالیاتی یا ماساتی نظریات، جن کے خاص و کلا علی الترتیب ہر یارٹ اور آدم آئندہ ہیں۔

اب ہم ذیل میں مذکورہ بالا اصولی مذاہب کی کسی قدر مزید توضیح کرتے ہیں۔

۱۔ عقل اور جذبات۔ ابھی اوپر بیان ہو چکا ہے، کہ اخلاقیات کے دو اصلی مد مقابل مذاہب کی بنیاد عقل و جذبہ کے مخالف پر ہے۔

نیز یہ بھی معلوم ہے، کہ انسانی شعور ایک عالم یا نظام کی حیثیت رکھتا ہے، جو ایسی مختلف خواہشوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو کم و بیش ایک رشتہ میں منسلک ہوتی ہیں۔ اب آدمی کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں، ایک تو یہ کہ ان خواہشوں پر الگ الگ انفرادی لحاظ سے توجہ کرے، یا اس رشتہ استحاد کو مرکز توجہ بنائے، جو ان سب کو ایک نظام میں مربوط و منسلک کرتا ہے۔ یعنی انسان کی زندگی یا تو مختلف خواہشوں کی باہمی معرکہ آرائی ہو سکتی ہے، جس میں ہر خواہش اپنی انفرادی تشفی چاہتی ہے، یا ان مختلف خواہشوں کو ایک متحد نظام کے تابع رکھا جاسکتا ہے۔ انہی دو پہلوؤں میں سے ایک یا دوسرے پر زور دینے سے مذکورہ بالا دو متضاد مذاہب پیدا ہو گئے ہیں۔ ان میں سے ایک کے مدعا کی غالباً سب سے بہتر و واضح ترجمانی ہیوم نے کی ہے، کہ "عقل" جذبات کی غلام ہے اور ہمیشہ رہیگی، یعنی عقل اس کے سوا کچھ نہیں کر سکتی کہ ہمارے جذبات و تمیجات کی

۱۔ اسپنوزا کا شمار بھی اسی طبقہ میں کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ دیکارٹ کے پیرو ہونے کے باوجود ہمیں کے نقطہ نظر میں جتنی سپائی ہے، اسکو پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور اس کا آخری خیال، کہ خیر و شر عقلی عقلی محبت ہے، "بڑی حد تک فلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کا اعادہ ہے۔"

تسکین و تشفی کی راہیں بتاتی رہے۔ اس خیال کی رو سے زندگی کی اصلی فلاح صرف اس میں ہے، کہ جزئی تہیجیات کو جب اور جس طرح پیدا ہوں پورا کیا جائے۔ پرانے زمانہ کے سیرینیم اور راج کل کے لذت یہ اسی کے قائل ہیں۔ بخلاف اس کے ان کا حریف گروہ کہتا ہے، کہ تمام منفرد و جزئی تہیجیات کو کسی قانون کے ماتحت رہنا چاہئے، تاکہ ان میں ایک نظام کی شکل قائم ہو جائے، اسی قانون کا نام تاریخ اخلاقیات میں علی العموم قانون عقل ہے، اور الگ الگ جزئی تہیجیات کے پورا کرنے کو لذت خیال کیا جاتا ہے لیکن خواہشوں کا مقصد لذت کی بجائے طاقت سمجھتا ہے علیٰ ہذا بعض مفکرین نے تہیجیات پر حکمران قانون کو قانون عقل کی بجائے دوسری صورت سے تعبیر کیا ہے۔ اسی لئے اس فرق کو ہم نے بھی عام طرز تعبیر سے ہٹ کر ذرا مختلف صورت سے بیان کیا ہے۔

۳۔ خیر اور صائب | اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ کہ اخلاقی نصب العین کی اصلی صورتیں دو ہیں، خیر اور صائب۔ یعنی اخلاق یا تو کسی مقصد کی طلب کا نام ہے، یا کسی قانون کی پیروی کا۔ اخلاقیات کے دو مقابل مذاہب کا فرق بڑی حد تک اسی تفریق کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور مجموعی حیثیت سے کہا جاسکتا ہے، کہ ہر قلیتوں سے لیکر واقعہ و کیفیت تک کا جو سلسلہ مفکرین ہے، اسکے نزدیک اخلاق کا اعلیٰ معیار عبارت ہے ایک طرح کے قانون، قاعدہ یا حکم سے، جو ہلکوتا ہے، کہ کون سا فعل صائب ہے، کون سا غیر صائب، بخلاف اسکے دوسرے سلسلہ جو دیگر اطمینان سے لیکر اپیکورس و پیٹیم تک آتا ہے، وہ معیار اخلاق خیر و حب کو علی العموم مسرت سے تعبیر کیا جاتا ہے، جو تمام انسانوں کا انتہائی مقصد ہے، اور جسکی بنا پر ان کے افعال کی تعریف یا خدمت کی جاتی ہے۔ اس طرح گویا ایک مسلک فرض کو معیار قرار دیتا ہے، اور دوسرے مسرت کو۔

۴۔ فرض، مسرت | اگر ہم ان دو مقابل نظریات کو نظریہ فرض و نظریہ مسرت سے تعبیر کرتے ہیں تو ان دونوں کے جامع تیسرے نظریہ کی تعبیر کیلئے اور محال۔

کمال کی اصطلاح موزوں ہوگی۔

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ یہ تینوں معیار اخلاق خالی نظریات ہی نہیں ہیں، بلکہ عملی زندگی کی مختلف صورتیں بھی انہی کے مطابق ہوتی ہیں۔ کینٹ کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اسکی زندگی "فرض کے اس اطلاقی حکم" کا نقشہ ہے، جو اسکے نزدیک روح اخلاق ہے۔ اسی طرح بنتھم کی زندگی "لذتی مسلک" کا نمونہ تھی، مادی حالات کا سنوارنا اور وسائلِ مسرت کی فکر تدبیر اس زندگی کی مصروفیت تھی۔

لے اس ضمن میں ڈاکٹر کپڑو نے اپنی کتاب "کریٹیکل فلاسفی آف کینٹ" (کینٹ کا فلسفہ انتقادی) جلد اول صفحہ ۱۲ پر کینٹ کی زندگی کے متعلق اپنی سے جو اقتباس درج کیا ہے، وہ نہایت ہی دلچسپ ہے۔ "کینٹ کی زندگی کی تصویر کچھ نچنا نہایت مشکل ہے۔ کیونکہ صحیح معنی میں اس کی کوئی زندگی تھی ہی نہیں۔ وہ جرمنی کے قدیم شہر کاننبرگ کی ایک خاموش گلی میں رہتا تھا، اس کی زندگی بوڑھے ناگذا انسان کی صورت میں ایک شین تھی میں نہیں سمجھتا کہ اس شہر میں جو بڑا گر جا ہے، اسکی گہری بھی اپنے ہم وطن ایشٹول "کینٹ" کے برابر بے حس و پابندی سے اپنا فرض پورا کرتی تھی۔ بستر سے اٹھنا، کافی پیانا، لکھنا، لکھو دینا، کہنا اور ٹھلنا، ہر چیز کا ایک بندھا ہوا وقت تھا اور جب وہ بیدار ہو کر کوٹ پہننے ہوئے تفسیر کے لئے دروازہ سے باہر قدم نکالتا تھا، تو پڑوسیوں کو معلوم ہو جاتا تھا، کہ اب ٹھیک پہلے بجے ہیں، لیو کے دختروں کی ایک رکش تھی، جو ہر موسم میں ٹھلنے جاتا تھا، اور آٹھ مرتبہ ایک سرے سے دوسرے تک مٹی کرتا تھا، چنانچہ اس روش کا نام ہی "فلسفی کی مٹی گاہ" ہو گیا ہے۔" اسکی اس ظاہری زندگی، اور انقلاب برپا کر نیوالے باطنی خیالات میں کیا عجیب تفاوت ہے۔ اگر اسکے ان خیالات کی کاننبرگ والوں کو کچھ بھی خبر ہو جاتی تو وہ اس سے جلا دی طرح تھراتے۔ لیکن ان بچاروں کو اسکے اندر بجز ایک پروفیٹ فلسفہ کے اور کوئی شے نہیں نظر آتی تھی، اور جب وہ راستہ سے گذرتا تو یہ لوگ اسکو محبت سے سلام کرتے تھے، اور اپنی گلیوں کا وقت ٹھیک کر لیتے تھے۔

لے بنتھم کا اصلی مذاق قانون سازی تھا۔ سر ہنری مین اپنی کتاب "ارنی ہسٹری آف انسٹیٹیوشنس" صفحہ ۱۰۰ میں لکھتا ہے کہ بنتھم "صلی معنی میں نہ توفیق ہے نہ اخلاقیاتی۔ وہ نفس قانون نہیں بلکہ قانون سازی پر بحث کرتا ہے، اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاق میں بھی وہ ایک قانون سازی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ بعض اوقات اس کے طرز بیان سے خیال ہوتا ہے، کہ وہ واقعات اخلاق کی تحقیق کر رہا ہے، لیکن حقیقت میں وہ اپنے خیالات قانون سازی کے عملی قاعدہ کے بموجب ان میں صرف ایک تغیر یا بنیاد پر پیدا کرنا چاہتا ہے۔

تیسری صنف کی زندگی کے لئے، جو نظریہ کمال سے تطابق رکھتی ہے، فلاطون و ارسطو یا گیتے رجو گویا آج کل کا یونانی ہے، کی مثال پیش کیجا سکتی ہے۔ ایک حد تک تین بڑی قوموں، عبرانیوں، رومیوں اور یونانیوں کو ان میں مختلف اخلاقی نصب العینوں کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ عبرانیوں کا نصب العین راست بازی کا قانون ہے۔ رومی بھی قانون ہی کے پیرو تھے، مگر ایک دوسرے مثنوی بینی وہ قانون جو مادی مسرت کا ضامن ہے، اور جس سے زندگی کے مادی احوال منضبط ہوتے ہیں۔ یونانیوں کا نصب العین شخصیت کا کمال عروج ہے۔

۵۔ مختلف نظریات

اسرار اخلاق کی نسبت مختلف نظریات کا مقابلہ کرنے میں اس بات کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اکثر نظریات ایسے ہیں، جو صرف کسی ایک عنوان کی تحت میں نہیں رکھے جاسکتے، بلکہ ان میں مختلف خیالات مخلوط ہوتے ہیں۔ چنانچہ رو اقیہہ تک کے مسلک کو فرض اور کمال کے نظریات کے بیچ میں رکھا جاسکتا ہے اسلئے کہ گو ان کا نصب العین قانون کی پیروی ہے، تاہم کامل العقل انسان بتنا بھی اس میں شامل ہے یہی حال اتباع ڈیکارٹ اور کینٹ کا ہے۔ اسی طرح حاسعہ اخلاق کا جو مذہب ہے، اس میں بڑی حد تک فرض و مسرت کے خیالات ملے ہوئے ہیں، جیسا کہ ایک مختلف انداز سے یہی آمیزش ڈاکٹر سموک کے خیالات میں بھی موجود ہے۔ علیٰ ہذا جدید ارتقائیت والوں میں، مثلاً ہر برٹ اسپنسر کو لو کہ اس کے ہاں مسرت و کمال کے نظریات متضاد ہیں۔ نیز مختلف نظریات کے اختلاط سے ان کے علاوہ اور بھی بہت سی صورتیں بن گئی ہیں۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصود نظریات اخلاق کی تاریخ لکھنا نہیں ہے، بلکہ محض خاص خاص اصولی صورتوں کو بیان کرنا ہے، اسلئے جہاں تک ممکن ہے، ان کو الگ ہی الگ رکھ کر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

باب سوم

معیار قانون کی صورتیں

فصل ۱۔ قانون اخلاق کا عام خیال

۱۔ تمہید

اخلاق کے جن نظریات کی بنیاد فرض، صواب، یا قانون کے خیال پر ہے، انہی سے بحث کا آغاز مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بچوں کی طرح قوموں میں بھی اخلاق اول اول حکم بلکہ تہدیک کی صورت رکھتا ہے۔ ترقی کی آخری منتروں میں جا کر کہیں یہ ہوتا ہے، کہ اخلاقی زندگی کو ہم خیر سمجھتے ہیں، اور یہ درجہ سب سے بعد کو آتا ہے، کہ اخلاق کے اندر خود اپنی ذات کا تحقق و تکمال نظر آتا ہے۔ لہذا قدرتی ترتیب یہی ہے، کہ پہلے اُن نظریات سے بحث کی جائے، جو خیر نہیں بلکہ صواب کے تخیل پر مبنی ہیں اس نقطہ نظر کی رو سے اخلاق نام ہے، قانون فرض کی اطاعت کا۔ اسی خیال کی مختلف صورتوں پر ذیل میں غور کرنا ہے۔

۲۔ اخلاقیات میں قانون کے معنی -

لفظ قانون کے معنی نہ متعین ہونے سے، بعض دوسرے مباحث کی طرح اخلاقیات میں بھی غلط مبحث واقع ہوا ہے لہذا اس علم میں قانون کا جو مفہوم ہوتا ہے، پہلے اُس کا

اچھی طرح سمجھ لینا نہایت ضروری ہے۔ یہ لفظ علی التہوم دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ قوانین ملکی اور قوانین طبعی۔ ظاہر ہے، کہ قانون کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ ملکی قوانین یا تو قوم بناتی ہے، یا اسکے حکم راں بناتے ہیں، اور ان میں تغیر و تبدل کا ہمیشہ امکان

رہتا ہے، نیز ان کی نافرمانی بھی ہمیشہ ممکن ہوتی ہے، اور جس ملک کے یہ قوانین ہوتے ہیں، اُس کے علاوہ دوسرے ممالک پر تو یہ سب سے نہیں عائد ہوتے۔ بخلاف اسکے طبی قوانین، مستمر ناقابل عدول اور ہمہ گیر ہوتے ہیں۔ لہذا قانون کی تین مختلف قسمیں ہو سکتی ہیں بعض مستمر ہوتے ہیں؛ بعض تغیر پذیر۔ بعض ناقابل عدول ہوتے ہیں؛ بعض قابل عدول۔ بعض عالمگیر ہوتے ہیں؛ بعض محدود۔ ان میں سے آخری اور پہلی صورت میں شافعی تفریق ممکن ہوتی ہے، اس لئے کہ جو چیز عالمگیر ہوتی ہے، وہ علی العموم مستمر بھی ہوتی ہے، اور جو مستمر ہوتی ہے، وہ علی العموم عالمگیر ہوتی ہے۔ لہذا سب سے درست وہی تفریق قائم کرنا کافی معلوم ہوتا ہے۔

(۱) تغیر پذیر یا غیر تغیر پذیر (۲) قابل عدول یا ناقابل عدول۔ گو عنقریب ہی تیسرے اصول تفریق پر بھی بحث کرنا پڑے گی۔ لیکن یہاں اگر صرف وہی کو پیش نظر رکھا جائے تو قوانین کے چار مختلف اصناف قرار پاتے ہیں (۱) وہ جو تغیر پذیر اور قابل عدول دونوں ہوتے ہیں (۲) وہ جن میں تغیر تو ہو سکتا ہے، لیکن عدول نہیں ممکن (۳) وہ جن سے عدول تو ہو سکتا ہے، مگر وہ تغیر پذیر نہیں ہوتے (۴) وہ جن میں نہ تغیر واقع ہو سکتا ہے، نہ عدول کا امکان ہے۔

ان میں پہلی اور چوتھی صنف کی مثالیں گزر چکی ہیں۔ دوسری کی مثالیں بھی آسانی سے مل سکتی ہیں مثلاً نظام شمسی، دن اور رات کا ظہور، چھتئی کے بونے اور کاٹنے کی فصل، اور دیگر تغیرات موسمی کے قوانین کو لو، کہ جب تک خاص خاص شرائط قائم ہیں ان میں عدول ممکن نہیں؛ لیکن اگر یہ شرائط بدل جائیں، مثلاً آفتاب بھٹکا ہو جائے، زمین کی گردش رک جائے، یا کسی مدار ستارے یا شہاب ثاقب سے ٹکرا جائے۔ تو یہ قوانین بھی متغیر ہو جائیں گے۔ سیاست دن کے بہت سے قوانین بھی اسی نوعیت

لے میری مراد وہ قوانین ہیں، جو "فطری یکائیات" کی کتابوں میں بیان کئے جاتے ہیں۔ ان قوانین کا علم ساری کائنات فطرت پر ہوتا ہے۔ دیکھو گلفٹ۔ نوٹ

لے شاید یہ اعتراض کیا جائے، کہ تمام قوانین فطرت اسی نوعیت کے ہیں، کیونکہ یہ سب عالم کی موجودہ صورت و حالات کے فرض وجود پر مبنی ہیں۔ یہ صحیح ہے؛ بشرطیکہ کچھ ایسے قوانین نہ پائے جاتے ہوں، جنکے نیکی قسم کا نظام فطرت بھی وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن بحث مابعد الطبیعات کی ہے، جو اس میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔

کے ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود جماعت کی خاص صورتوں اور انسانی محرکات کے خاص اصناف کے وجود کے ساتھ مشروط ہوتا ہے؛ اور اپنے ان حدود کے اندر ان میں عدول نہیں ہو سکتا۔ لیکن جماعت کے حالات یا اس کے افراد کی سیرت کو بدل دو، تو اکثر صورتوں میں یہ قوانین بھی ٹوٹ جائیں گے۔ اس قسم کے قوانین کو کبھی مفروضی قوانین بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی وہ صرف خاص شرائط و حالات کے فرض کرتے ہی پر صادق آ سکتے ہیں۔ بعض فلاسفہ قوانین ریاضی تک کو اسی نوعیت کا خیال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ایسی دنیا کا وجود ممکن ہے جس میں دو دو ملکر پانچ ہو سکتے ہیں؛ اور اگر قطر ارض کو قاعدہ اور کسی ثابت ستارے کو راس مان کر ایک مثلث بنایا جائے، تو ہو سکتا ہے، کہ اس کے تین زاویے دو دائروں کے برابر نہ ہوں۔ لیکن یہ غلط ہے۔ قوانین ریاضی اصل میں جو تھی صنف میں داخل ہیں۔ قوانین اخلاقیات تیسری صنف میں داخل ہیں، یعنی ان میں تغیر نہیں ہو سکتا، مگر قابل عدول ہیں۔ یہ سچ ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، کہ اخلاق کے جزئی قواعد میں اختلاف حالات کی بنا پر رد و بدل ہو سکتا ہے؛ لیکن عام بنیادی اصول ہمیشہ علیٰ حالہ قائم رہتے ہیں، جو نہ صرف تمام انسانوں پر، بلکہ تمام ذی عقل موجودات پر صادق آتے ہیں۔ اگر عالم روحانیت کے باشندے ہماری دنیا میں آجائیں، تو یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم ان کی فطرت و طبیعت کو نہ جانتے ہوں، ہم یہ نہ بتلا سکتے ہوں، کہ کیا چیز ان کو تلخ معلوم ہوگی اور کیا شیریں کس شے کو وہ سخت محسوس کریں گے اور کس کو نرم، یا گرمی، سردی اور رنگ کا ان پر کیا اثر پڑے گا۔ لیکن اتنا یقیناً بتلا سکیں گے، کہ کل ان کے نزدیک بھی خیر سے اسی طرح بڑا ہے، جس طرح ہمارے نزدیک، ہماری ہی طرح وہ بھی مانتے ہوں گے کہ ہر واقعہ کوئی نہ کوئی علت رکھتا ہے، اور دروغ گوئی یا ناحق قتل و خون ریزی سے جس طرح ہم پر اجتناب واجب ہے، اسی طرح ان پر بھی ہے۔ یہ قوانین ناقابل تغیر ہیں۔

مثلاً جان اسٹورٹ مل

جیسا کہ نگاہ کا خیال ہے۔

بعض علماء مذہب اس کے متنازع ہیں، ان کے نزدیک خدا کیلئے خوشی خیر ہے وہ ممکن ہے کہ انسانی خیر سے بالکل مختلف ہو۔

Examination of Hamilton

باب میں اس خیال کی نہایت خوبی سے تردید کی ہے۔

لیکن توڑے جاسکتے ہیں۔ البتہ بعض اخلاقی اصول کو ناممکن عدول کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ ہر گناہ سے کسی نہ کسی قسم کی سزا ضرور ملتی ہے۔ اس حقیقت سے گریز یقیناً ناممکن ہے؛ لیکن اسکا تعلق اخلاقیات سے نہیں، بلکہ مابعد الطبیعات سے ہے۔ یہ اخلاق نہیں، بلکہ فطرت کا قانون ہے۔ قانون اخلاق بتاتا ہے، کہ ایسا ہونا چاہیے، نہ یہ کہ ایسا ہوتا ہے۔ قانون کی یہ تیسری صفت صرف اخلاقی ہی قوانین کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر معیاری و عملی علم کے قوانین ایسے ہی ہوتے ہیں۔ علم تعمیر، جہاز رانی یا خطابت کسی کے بھی بنیادی اصول نہیں بدلے جاسکتے، البتہ جو شخص ان کی خلاف ورزی کے نتائج برواشت کرنے کے لئے تیار ہے، وہ ان سے عدول لے شک کر سکتا ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ دوسرے سیارات کے باشندوں کے لئے یہ قواعد تربیم طلب ہو سکتے ہیں، بلکہ خود پٹری دنیا میں بھی بالکل اٹل نہیں ہیں۔ بر فستانی ممالک کے لئے جو طرز تعمیر مناسب ہے، وہ منطقہ حارہ میں مشکل ہی سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ بحر اوقیانوس کی جہاز رانی جیسی کی جہاز رانی سے مختلف ہے۔ اور جو خطابت کی مشرقی قوم میں جوش و خروش کا موجب ہوتی ہے، ممکن ہے، کہ انگریزی قوم اسکو محض ہنسی میں اڑا دے۔ باوجود یہ ان تمام علوم میں ایسے اصول بھی بنائے جاسکتے ہیں، جو عالمگیر ہوں، یا کم از کم ان تمام حالات پر صادق آتے ہوں جو ہمارے تصور میں آسکتے ہیں، اور انہی قوانین سے ان تربیموں کا بھی استنباط ہو سکتا ہے، جنکی خاص خاص مختلف صورتوں میں ضرورت لاحق ہو سکتی ہے۔ مثلاً خطابت کا ایک اصول ہم یہ قرار دے سکتے ہیں، کہ اگر کسی مجمع سے ہم کوئی ایسی بات منوالی چاہتے ہیں جس کے لئے وہ آمادہ نہیں ہے، تو آہستگی کے ساتھ ایسی مانوس و مسلم چیزوں سے جو اسکو طبعاً محبوب ہوں، بندید اپنے مدعا کی طرف لیجانا چاہئے، و غنۃ لاطمی نہ ماریخی چاہئے۔ اب اس کلی اصول سے خود ہی یہ متنبہ ہوتا ہے کہ مختلف مجامع میں خطیب کو اپنے سامعین کے فہم و مذاق، معتقدات، و خیالات وغیرہ کے مختلف احوال کے مطابق اس اصول کو استعمال کرنا چاہئے۔ نفس قانون قائم و مستحکم اختلاف جو کچھ ہو گا وہ صرف اسکے عمل و استعمال میں ہو گا۔ علم منطق میں اس

صنعت کے قوانین کی اوکھی زیادہ واضح مثالیں ہم کو ملتی ہیں۔ فکر صائب کے نفس قواعد نہیں بدل سکتے، گوان جزئی غلطیوں میں، جنکا آدمی ارتکاب کرتا رہتا ہے مختلف علوم، مختلف زمانوں اور مختلف افہام کے لحاظ سے تغیر و تفاوت واقع ہو سکتا ہے۔ اخلاقیات کی طرح اس صورت میں بھی خود قوانین نہیں بدلے جاسکتے البتہ انکی خلاف ورزی کیا جاسکتی ہے۔

۳۔ ہے، ہونا پڑیگا اور اوپر والے بند کی تقریفات کو اختصاراً اس طرح بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے، کہ بعض قوانین سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ”کیا ہے“ بعض یہ ظاہر کرتے ہیں، کہ ”کیا ہونا پڑیگا“ اور بعض یہ بتلاتے ہیں۔

۴۔ کہ ”کیا ہونا چاہیے“ قوانین فطرت نام ہے، صرف ”کیا ہے“ کے عام اصول یا تعلیمات کا۔ مثلاً قانون تجاؤب بتلاتا ہے، کہ اجسام اپنی باہمی نسبتوں کے لحاظ سے فلاں فلاں طریقہ سے حرکت کرتے ہیں۔ جو علوم نسبتہ تجریدی ہیں ان تک کے قوانین کی بھی یہی نوعیت ہوتی ہے۔ مثلاً قانون طلب و فراہمی محض یہ بیان کرتا ہے، کہ عموماً چیزوں کی قیمتیں خاص خاص طریقوں کے مطابق

۵۔ اس میں شک نہیں، کہ منطق کے بعض قوانین ایسے ضروری ہیں جو صرف خاص خاص حدود و مفروضہ ہی کے اندر صادق آسکتے ہیں مثلاً ان میں سے بعض چیزیں علی العموم منطق صوری کی تحت میں بحث ہوتی ہے، عینیت اور استحالہ اجتماع تقيضين و ارتفاع تقيضين کے اصول کی تسلیم پر مبنی ہیں، حالانکہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے، کہ بعض چیزوں پر یہ اصول چلپاں نہیں ہوتے۔ لیکن یہ بحث اتنی دقیق ہے، کہ یہاں اشارہ سے رائے تفصیل ممکن نہیں۔

۶۔ قوانین میں قابل عدول و ناقابل عدول اور اسی طرح کی دوسری تقریفات پر بہت زور نہ دینا چاہئے۔ کیونکہ ایک معنی کے قانون فطرت کو بھی ہم توڑ سکتے ہیں، یعنی ان حالات کو ہم بچا جاسکتے ہیں، جنہیں یہ اپنا عمل کرتا ہے۔ اور ایک مسئلے کے قانون اخلاق کو بھی ہم نہیں توڑ سکتے۔ اسلئے کہ غلط کاری جیسا کہ لگے معلوم ہوگا، خود اپنی ذات کے متناقض ہے، اور جو گھر خود اپنا دشمن ہو وہ قائم نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح عمومی قانون تک، اگر وہ قانون ہے تو نہیں توڑا جاسکتا۔ نیز کو اسی عدم امکان کی زمین دلیل کہا جاسکتا ہے۔ یعنی قانون شکنی کی سزا خود مجرم و مرتکب پر چوٹ پڑتی ہے، اور اسکی ذات و فعل دونوں کو برباد کر دیتی ہے۔ دیکھو آگے کتاب سوم باب (۷) فصل حلکین ان یا قانون کے مختلف قوانین میں، اضافی طور پر جو صحیح فرق و امتیاز ہے، اس میں کوئی غلط نہیں پڑتا۔

گفتنی پڑھتی ہیں۔ بخلاف اس کے قوانین اقوام میں یہ بتایا جاتا ہے، کہ ایسا کرنا پڑے گا، ورنہ فلاں سزا ہوگی یا مالیات اور زمینوں کے قوانین، جتنک مشروطہ حالات قائم ہیں، نہ ٹوٹتے ہیں نہ ٹوٹ سکتے ہیں۔ ان قوانین میں صرف اس امر کا بیان ہوتا ہے، کہ فلاں فلاں حالات و شرائط کے اندر فلاں فلاں واقعات برابر یکساں طور سے ظاہر ہوتے ہیں، بخلاف اس کے انسان اپنے ملک کے قوانین کو توڑ سکتا ہے، اور توڑتا ہے، لیکن قانون کہتا ہے، کہ ایسا نہ کرو ورنہ سزا ہوگی۔ یہ تو فطری و قومی قوانین کی صورت تھی، اخلاقی قانون یہ چاہتا ہے، کہ ظان چیز "ہونی چاہئے" یعنی یہ نصب العین بیان کرتا ہے۔ مثلاً حکومت ایک ایسی جنگ کرنا چاہتی ہے، جس کو اہل ملک نا جائز خیال کرتے ہیں، اس صورت میں بعض سپاہی اس کی شرکت کو گناہ یعنی راست کرداری کے نصب العین کے منافی محسوس کرتے ہیں، جس سے اُن کے فرض منصبی اور قانون اخلاق میں تصادم واقع ہوتا ہے۔ پھر بھی اُن کو "لڑنا پڑے گا" یعنی اگر نہ لڑیں تو گولی مار دی جائے گی۔ اس کا نام قانون حکومت ہے۔ اب فرض کرو، کہ وہ نہیں لڑتے اور مار ڈالے جاتے ہیں، تو اُن کی یہ موت قومی قانون کے مطابق ہوگی۔

۴۔ حکم اطلاقی | اب اس کے بعد ہم قانون اخلاق کے اُس اہم تخیل کو سمجھ سکتے ہیں، جو کینٹ نے پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ اخلاقی قانون ایک طرح کا اطلاقی حکم ہے۔ تمام وہ قوانین، جن کی غرض محض فطری

لے یہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے، مقدمہ، تعلیق، باب اول، کہ ایک مسئلہ کر کے "اُن علوم کے اصول کو بھی مبادی کہا جاسکتا ہے، جو زیادہ تر تجربہ ہی ہیں۔ مثلاً فطری علم حیثیت کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ وہ اُن قوانین سے بحث کرتا ہے، جس کے مطابق سیاروں کی حرکت ہونی چاہئے۔ اور ہندسہ ایسے قوانین بیان کرتا ہے، جو کامل دائروں و مثلثات وغیرہ میں جاری ہونے چاہئیں۔ لیکن یہاں "چاہئے" کے معنی یہ ہیں، کہ اگر مقررہ شرائط موجود ہوں، تو یہ علاقے یقیناً پائے جائیں گے، اور ان علوم کی اہمیت کا دار مدار اس پر ہے، کہ عملی و مادی دنیا میں یہ قوانین و علاقے "تختیناً صادق آستے ہیں۔ مگر صحیح معیاری اصول کی یہ نوعیت نہیں ہوتی۔ تمام دنیا پاگل ہو جائے جب بھی فکر صائب کے اصول، جطرح پہلے صادق آستے تھے، اب بھی صادق آئیں گے۔

یکسا نیوں کا بیان نہیں ہے، احکام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قوانین اقوام اُن احکام کا نام ہے، جنکو حکومت جاری کرتی ہے، اور اُن کی خلاف ورزی کی سزائیں مقرر کرتی ہے۔ اسی طرح قوانین اخلاق کو بھی ایک خاص قید و ترمیم کے ساتھ، احکام کہا جاسکتا ہے، گوا بھی ہم یہ نہیں بتلا سکتے، کہ یہ جاری کیسے ہوتے ہیں۔ احکام کی دو صورتیں ہیں، مطلق اور مقید۔ قومی قوانین تو وہ ہیں، جن کی اطاعت ہو چارنا چار کرنی ہی پڑتی ہے۔ الا اُنکے ان کی نافرمانی کی سزا جھگٹنے کے لئے ہم تیار ہوں۔ خطابت کے بنیادی اصول کو بھی احکام یا قواعد کی تحت میں رکھا جاسکتا ہے؛ لیکن ان احکام کی پابندی صرف خطیبوں کو کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح قوانین تعمیر صرف ان لوگوں پر عائد ہوتے ہیں، جو خوبصورت و آرام دہ مکانات بنانا چاہتے ہیں۔ علم الاقتصاد کے بھی بعض قوانین ایسے ہی ہیں، جو نہ استمراری ہوتے ہیں، نہ عالمگیر۔ استمراری تو اسلئے نہیں، کہ سوسائٹی کے مختلف احوال کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں؛ اور عالمگیر اسلئے نہیں ہوتے، کہ صرف اُن لوگوں پر جاری ہوتے ہیں، جو ثروت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ منطق صوری تک کے قوانین عالمگیر نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ بھی صرف اُنہی لوگوں پر عائد ہو سکتے ہیں، جو مرکب تناقض نہیں ہونا چاہتے۔ لیکن ایک شخص اس مقصد کو چھوڑ کر امرتن کی طرح کہہ سکتا ہے، کہ «فرض کرو، تم نے تناقض کا ارتکاب کیا تو اس سے کیا ہوا؟»، «توافق و استواری کی حماقت ادنیٰ ذہن و دماغ کے لوگوں کا ایک خبط ہے، جسکی ادنیٰ درجہ کے مدبرین، فلاسفہ اور علماء مذہب پرستش کرتے ہیں۔ اعلیٰ روح کے اشخاص کو اس سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس قسم کے احکام

ان منطق کو میں نے یہاں ایک معیاری علم فرض کیا ہے، جسکا کام فکر استوار کے قواعد بنانا ہے۔ لیکن بعض علماء منطق ایسا نہیں سمجھتے، بلکہ وہ اس پر ایک معمولی پازٹیو علم، یا ایک فن یا دونوں کے مجموعہ مرکب کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔

۳۰ دیکھو مضمون «اعتماد نفس»، «سلف رلا نفس»، «انامرسن»
 مضمون بے شک امرتن کی مراد یہاں استواری فکر نہیں بلکہ عمل کی استواری و استقلال ہے۔ لیکن خاص قیود کے ساتھ ہی استواری فکر کے لئے بھی کہا جاسکتا ہے۔ بقول بریڈلی (Appearance & Reality) کے

تمام تر مشروط و مقید احکام ہیں۔ یعنی وہ صرف ان لوگوں پر عائد ہوتے ہیں، جو ایسے مقصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، جس سے کوئی خاص سعادت یا علمی مطلق ہے۔

اخلاقیات کے قوانین تمام دیگر قوانین سے جس بنا پر مختلف و ممتاز ہیں، وہ یہ ہے کہ یہ آئینہ نہیں اطلاق ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ ان کے جو مستند قبول اور پر بیان کیا گیا ہے، اسکو ایک واسطہ نے حد کو پہنچا دیا ہے، جسکی تلقین ہے، کہ بہت زیادہ راست یا زیادہ جھوٹ، لیکن اس مقولہ کے اگر کوئی سمجھ میں آنے والے معنی ہیں، تو "راست بازی" کا مفہوم تنگ کرنا ہوگا۔ اسلئے کہ یہ کہنا، کہ جو چیز کوئی چاہیے یا کرنے والی ہے، اسکو بہت زیادہ نہ کرو، درحقیقت تناقض نقطی ہے۔ اگر کسی قاعدہ اخلاقی کی بہت زیادہ پابندی ناروا ہوتی ہے، تو اسلئے کہ اس کی زیادتی و افراط سے، اخلاق کا کوئی اور بلند تر قاعدہ یا اصول ٹوٹتا ہے۔ ورنہ برترین اصول اخلاق جو کچھ بھی قرار پائے، اس کا حکم بالکل معی الاطلاق ہوتا ہے، اور کسی افراط یا چوں و چرا کی گنجائش نہیں رکھتا۔ جو چیز ہمکو کرنی چاہیے وہ بس کرنی ہی چاہیے۔ کوئی ایسا بلند تر قانون نہیں ہو سکتا، جس کی بنا پر اخلاقی حکم نظر انداز کیا جاسکے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴۴۔ "کہہ کر کے لیے ضروری ہے، کہ آدمی کسی نہ کسی معیار کا تابع ہو"۔ مل کر ایک کھیل ہے، جسکو اگر تم کیلٹا پنا ہو، تو اسکا صرف ایک بندھا ہوا طریقہ ہوتا ہے، اس طرح قوانین اخلاق کی نسبت بھی کہا جاسکتا ہے، کہ وہ کھیل کے قواعد میں۔ لیکن یہ ایسا کھیل ہے، جو ہمیشہ کھیلے رہنا چاہیے۔ مگر کو ترک کر کے ہم اپنا وقت سوسے میں گزار سکتے ہیں۔ اور یہ قوانین ٹکر کے منافی نہ ہوگا۔ لیکن اخلاق میں آرام کی کسی شخصیت نہیں۔ قوانین ٹکر میں یہ کوئی قاعدہ نہیں ہے، کہ ٹکر ہمیشہ ٹکر کر تے ہی رہنا چاہیے۔ لیکن عمل و اخلاق کا یہ قاعدہ ہے، کہ جن حالات میں جوشی خیر ہے، اس کو ہمہ وقت کرتے ہی رہنا چاہیے۔

علم اقتصاد کی نوعیت کے جو علوم ہیں ان کے قوانین دوسرے معنی میں مقید ہیں، ایک طرف تو ان شرائط کے لحاظ سے مقید ہیں، جنکے اندر انکا نفاذ ہوتا ہے، دوسری طرف مقصد کے لحاظ سے۔

اسٹوکی کی سائنس آف ریسرچ "دکن و ملائیم"، صفحہ ۱۴۵ میں "دنیاوی عقل کا بھی یہ متولی ہے، کہ اگر تم مسرت چاہتے ہو، تو فیک بنو۔ لیکن اس کے ساتھ ہی دنیاوی عقل نہایت زور سے یہ بھی کہتی ہے کہ بہت زیادہ نیک نہ بنو"۔

کچھ اور بھی قوانین ہیں، جو بظاہر اتنے ہی مطلق و قطعی معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ جن مقاصد سے انکا تعلق ہے، وہ فطرۃً بہ شخص کا مطلوب زندگی ہیں۔ مثلاً ہر آدمی مسرت کا طالب ہے، اس لیے اگر مسرت کا کوئی علی علم ہوتا، تو بہ شخص اس کے قوانین کی پابندی پر از خود مجبور ہوتا اسی بنا پر کینٹ اس قسم کے قوانین کو ہم قوانین کہتا ہے، اس لیے کہ گوان کی بنیاد و طلب مسرت کے فرض پر ہے، تاہم خود یہ طلب ایسی ہے، جو ہر شخص میں قطعی و برہم طور پر پائی جاتی ہے، اسی طرح عقلی کمال کے مقصد کو او، کہ کون سی ذہنی عقل ہستی ہے، جو اسکی خواہان و طالب نہ ہوگی۔ اگر ممکن ہو تو کون شخص نہ چاہیگا، اس کو نیوٹن کی دقیقہ سنجی اور شیکسپیر یا گے کا ذہن رسا نصیب ہو جائے۔

لہذا اگر کوئی ایسا علم ہوتا، جس سے یہ تحقیق عقلی حاصل ہو سکتا، تو اس کے قوانین پر تقریباً تمام دنیا عامل ہوتی۔ لیکن باوجود ان تمام باتوں کے یہ قوانین بھی قوانین اخلاق کے مساوی نہیں ہو سکتے۔ اگر تمام دنیا ان پر عامل ہو سکی، تو بھی انکی عالمگیری، اس پر موقوف ہے، کہ بہ شخص اس مقصد کا طالب ہے، جس کے یہ وسائل ہیں۔ بخلاف اخلاقی قوانین کے کہ وہ بلا لحاظ کسی طلب و پسند کے تمام انسانوں پر یکساں عائد ہوتے ہیں۔ البتہ اگر یہ ثابت کیا جاسکتا، کہ مسرت غیر شرفک طور پر نیکی کے ساتھ وابستہ ہے، اور عدم مسرت بدی کے ساتھ، تو تو اعد مسرت کی پابندی بھی اس طرح علی الاطلاق واجب ہوتی، جس طرح قانون اخلاق علی الاطلاق واجب العمل ہے، لیکن یہ صرف اس لیے کہ ایسی صورت میں نیکی و مسرت دونوں بالکل ایک ہی چیز ہو جائیں علیٰ ہذا اگر ہم کار لا عمل کے اس خیال کو لفظ بہ لفظ قبول کر لیں کہ کمال عقل کی جڑ اخلاق ہے، اور آدمی کی نیکی ٹھیک ٹھیک اس کی عقل کے ہم نسبت ہوتی ہے، تو اس صورت میں بھی تکمیل عقل کے قوانین مطلق و قطعی بن جائیں گے، لیکن اسی لیے کہ ایسی حالت میں وہ بالکل اخلاقی قوانین ہو جاتے ہیں غرض اخلاقی قانون کی نوعیت تمام قوانین سے جدا گانہ ہے۔ کیونکہ اخلاقی حکم ہونے کی حیثیت صرف اسی کو حاصل ہے۔

۱۔ الہیات اخلاق کی سکشن ۲۔
 ۳۔ اس بحث پر مزید تفصیل کے لیے کینٹ کی "الہیات اخلاق"، دیکھنی چاہیے۔ سکشن ۲۔ نیز کلیفورد کے مضمون
 "The Scientific Basis of Morals" (On the Scientific Basis of Morals) کا دیکھنا
 سچی مفید ہوگا۔ گو وہ مذکورہ صدر خیال سے کل اتفاق نہیں رکھتا۔

یہاں تک تو تا یہ امکان صرف کیسٹ کی ترجمانی تھی۔ لیکن اس ضمن میں وہ باتیں ذرا بحث طلب و لائق امتیاط ہیں۔ (۱) قانون اخلاق کو حکم یا امر کہنا کسی قدر گمراہ کن ہے۔ یا دراز کم اتنا قطعاً ہے کہ اس کو صرف ایک خاص لفظ نظر کی بنا پر حکم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، جبکی تفصیل آگے آئیگی۔ اسکو حکم یا امر کہنے کے یہ معنی ہوں گے، کہ ”ہونا چاہیے“ کے بجائے ہم اسکو ”ہونا پڑیگا“ کی تحت میں رکھتے ہیں۔ حالانکہ قانون اخلاق ایک ایسا قانون ہے، جو نصب العین پر مبنی ہوتا ہے (۲) اسکو اطلاقی کہنے میں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے، کہ بحالت موجودہ اس میں جتنا جز اطلاقی نظر آتا ہے، وہ فقط یہ اصول ہے، کہ جو چیز صاحب یا صبیح ہو، وہ ہلکو کرنی چاہیے۔ لیکن یہ ابھی دیکھنا باقی ہے، کہ کیا کوئی ایسا قاعدہ بنایا جاسکتا ہے، جو اس کا فیصلہ کر دے کہ کیا چیز صاحب ہے۔ اگر ایسا کوئی قاعدہ ہے، تو وہ اطلاقی ہوگا؛ لیکن ممکن ہے کہ ایسا کوئی قاعدہ سرے سے ثابت ہی نہ ہو سکے۔ اس صورت میں حکم اطلاقی کی تعبیر کسی قدر گمراہ کن ثابت ہوگی۔ قانون اخلاق کی نوعیت کے متعلق ان عام باتوں کو بیان کر چکنے کے بعد اب ہم یہ سوال مرض بحث میں لا سکتے ہیں کہ وہ قانون ہے کیا، جو ہم پر اس طرح اطلاقی طور پر عائد ہوتا ہے۔

فصل ۲۔ قانون اخلاق کے بارے میں مختلف خیالات

۱۔ تعبیلہ کا قانون۔ ہلکو معلوم ہو چکا ہے، کہ قانون پہلے پہل جس صورت میں رہنا ہوتا ہے، وہ تعبیلہ یا تعبیلہ کے سردار کا قانون ہوتا ہے۔ لیکن اسکی نسبت فوراً ہی محسوس ہونے لگتا ہے کہ اطلاقی نہیں ہے۔ یہ اکثر وہ اپنی

لئے اس صنف قانون کی مثال نسبتاً مل کے زمانہ میں اپنی لیبٹ کی ماس صورت کا قول ہے جس نے اپنے شوہر سے جب اس کا قدم پہانسی کی میٹھی پر تھا، کہا، کہ ”ہاں میرے شوہر ٹوناٹھ پہانسی پر چڑھ جا، کہ یہ لائٹز کا سکھ ہے۔“ اس صورت کے خیال کا مقابلہ کمانیشین کی کے خیال سے، جسکا کتاب اول، باب ۵، فصل ۱ میں موار آچکا ہے۔

ذات کے متعارض پڑتا ہے، اور سوچنے والے آدمی کو اس سے زیادہ استوار اصول کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ قانون قبیلہ کی حیثیت ”ہونا چاہیئے“ کے بجائے ”ہونا پڑیگا“ کی ہوتی ہے، اور آزاد فطرت انسان اس قسم کی خارجی حکومت سے قدرۂ سرتابی کرنا چاہتا ہے۔

۴۔ خدا کا قانون یہ قبیلہ کے قانون سے ایک درجہ بلند تر ہوتا ہے۔

جبکہ بعد قانون اخلاق کسی خاص سرزمین کا قانون نہیں رہتا، اور اسکی بنیاد کسی انسان یا انسانی جماعت کے حکم کے بجائے خدا یا دیوتاؤں کے حکم پر بھیجی جانے لگتی ہے۔ اس قسم کے قوانین کی بہترین مثال یہودیوں کے احکام عشرہ ہیں۔ لیکن یہ صنف قانون بھی تعارض سے خالی نہیں ہوتی، اور ترمیم کی ضرورت پڑتی ہے۔ علاوہ بریں شعور اخلاق کی طرف سے یہ سوال پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے کہ خدائی قانون مبنی کس قوت پر ہے۔ اگر یہ فوق الفطرت طاقتوں محض حکم ہے، تو اسکی نوعیت بھی ”کرنا پڑیگا“ کی ٹھہرتی ہے، نہ کہ ”کرنا چاہیئے“ کی۔ اگر خدا خود عادل و راست کردار نہیں ہے، تو محض اسکی قدرت و قہاری کی بنا پر اسکا قانون اخلاقاً واجب الفعل نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ سوال کہ خدا عادل و راست کردار ہے یا نہیں، اس بات کا مقتضی ہے، کہ کوئی ایسا قانون بھی ہو سکتا ہے، جس سے خود خدائی ذات تک پر حکم لگایا جاسکتا ہے۔ لہذا خدائی قانون بھی آخری قانون نہیں ٹھہرتا۔

۵۔ فطرت کا قانون اس دشواری کے حل کی ایک راہ یہ نکالی گئی، کہ سب سے

اصلی و بنیادی قانون وہ ہے۔ جو خود چیزوں کی فطرت میں داخل ہے۔ یونانی اخلاقیات میں، خصوصیت کے ساتھ، یہی تخیل غالب ہے۔ یونان والے فطرت سے مراد اشیاء کی وہ اصل ساخت و ماہیت لیتے تھے، جو ان کے عارضی ظواہر کی تہ میں پائی جاتی ہے مثلاً روایت ”مطابق فطرت زندگی“ کا مشہور فقرہ اسی معنی میں استعمال کرتے تھے موجودہ دور میں بھی، خاص کر سترہویں صدی کے اواخر اور اٹھارہویں صدی میں ایک مدت تک قانون فطرت کے خیال کا بہت زور رہا ہے۔ اخلاقیات میں یہ خیال سب سے زیادہ

نہایاں طور سے سمجھ کر کھارک کے نظام میں ملتا ہے۔ اس کے نزدیک اشیاء میں باہم بعض تعلقات و اختلافات ایسے پائے جاتے ہیں جو ان کی اصل فطرت و ذات میں داخل ہیں، اور جن کو احتیاط و بے تعصبی کی نظر سے شرف نظر دیکھ سکتا ہے۔ طبعی اور اخلاقی دونوں قسم کی چیزوں کے ایسے باہمی تعلقات، اختلافات اور مماثلتیں بشیر تمام عقل سلیمہ کا اتفاق ہیں، قطعی، ناقابل تغیر اور اشیاء کی اصل ذات میں داخل ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جن قوانین فطرت کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کو تمام دنیا کے انسانوں کی عقل اسی طرح مانتی ہے، جس طرح ان کا احساس برت کو سفید اور آفتاب کو روشن مانتا ہے۔ یہ مختلف چیزوں میں جو مختلف علاقے ہوتے ہیں انکی بنا پر، لازماً بعض چیزوں میں باہم توافق نظر آتا ہے، اور بعض میں مخالفت، اور ان میں باہم جو زونی یا ناموزونی پائی جاتی ہے، اور اسی طرح بدھی و نکلیاں ہوتی ہے، جس طرح کہ حساب یا ہندسہ کی کوئی نسبت یا خوبصورت و بدصورت چیزوں کا حسن و قبح بحوان کے آخر کے باہم تناسب سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی موزونیت اشیاء کے معنی ہیں۔ لیکن اس قسم کی چیزوں کو کسی نظریۂ اخلاق کی بنیاد قرار دینا ایک صریح خلط بھٹ ہے۔ کائنات فطرت میں تو ان میں یقیناً پائے جاسکتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم کو پہلے معلوم ہو چکا ہے، یہ قوانین محض اسی استواری یا یکسانی کی تعبیر ہوتے ہیں، جو مختلف واقعات و حوادث کے ظہور میں پائی جاتی ہے، اور جو برسی بھلی نیک و بد تمام چیزوں میں ملتے ہیں، ہم کا گولہ پھٹنے سے کسی عمارت کا تباہ ہو جانا بھی اسی طرح قوانین فطرت پر مبنی ہے، جس طرح سیاروں کی گردش۔ موزونیت اگر کسی مفہوم میں بنیاد اخلاق کا کام دے سکتی ہے،

۱۔ لیگل ریلیجن (۱۸۷۲ء) فطرت، مفہوم ۴۴۔ ۲۔

۳۔ ایڈمنسٹر ۶۶۔

۴۔ ایڈمنسٹر ۶۶۔

۵۔ ابتدائی درجہ کی تین نظام فطرت و اخلاق میں جو رابطہ سمجھیں، اور انکی بنیاد ان کے خیال میں کسی شخص کے ارتکاب جرم سے زبرد اسکت تھا، وہ بھی اسی خلط بھٹ کی مثال ہے۔ غرضی انویسٹ کے

Hibbert Lectures (مثلاً صفحہ ۱۶۷) میں اس قسم کے بعض نہایت

دلچسپ واقعات درج ہیں اس خلط بھٹ کے سمجھنے کے لئے ان کا مفہوم لانا بھی ضروری ہے۔

three Essays of Religion میں شامل ہے، خاص طور سے پیرتھے والا

ہے۔ مارشل کی کتاب "Principals of Economics" (اصول اقتصادیات) صفحہ ۵۰۰۔ ۱۔

ڈیٹریسٹ ایلریشن، بھی درج ہے۔

تو وہ آپس کی موزونیت نہیں ہے، بلکہ کسی دوسری شے یعنی نصب العین کے لئے موزوں یا ناموزوں ہوتا ہے۔ اور ایسی کوئی کمیاب نہیں ہے، جو اس نصب العین موزونیت کو قوانین فطرت سے اخذ کر سکے۔ "ہے" کی تحلیل کسی طرح بھی "یہاں ہے" تک نہیں پہنچا سکتی۔ اس زمانہ میں بھی لوگوں نے کلاڑک کے اس نظریہ کے حامل نظریات پیش کیئے ہیں۔ مگر ان سب میں یہی خامی ہے۔

۱۔ دیکھو لبرل ونگٹال کی "ایمپیکل فلاسفی آف سمول کلاڑک" (کلاڑک کا فلسفہ اخلاق) صفحہ ۴۴۔ اسٹیفن نے "English thought in Eighteenth Century" (۱۸ویں صدی کے انگریزی خیالات) جلد دوم - صفحہ ۴۷ میں کلاڑک پر جو تنقید کی ہے، وہ یہاں اقتباس کے لائق ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "اس" قسم کے بہتر سے بہتر استدلال میں بھی ایک صریح اشکال سے چارہ نہیں۔ کلاڑک کے فلسفہ کے جو عام مفروضات ہیں، انکی بنا پر یہ نظریہ قوانین فطرت پر تو صادق آسکتا ہے، لیکن قانون اخلاق پر اس کا حل مشکل ہی سے ممکن ہے۔ ہر علم اصلاً چند اولیات سے مستنبط ہوتا ہے۔ مثلاً ایک کافی علم رکھنے والی ذات، فطرت بشری کا ایک ایسا مکمل نظریہ قائم کر سکتی ہے، جس کا ہر قعیدہ یا قواعد ذات بدیہی ہو، یا بدیہی اصول و اولیات سے مستنبط ہو۔ اس قسم کے تقاضا بے شک قوانین ہو گئے، لیکن علمی رسائل میں نہ کہ اخلاقی مفہوم کی رو سے۔ ان کا حرف ربط ایسا ہے کہ ہوگا، نہ کہ چاہئے، یعنی لوگ ایسا کرتے ہیں نہ کہ ایسا کرنا چاہئے۔ جو زبان کلاڑک نے قانون اخلاق کیلئے استعمال کی ہے، وہ حقیقت میں صرف قانون سائنس کیلئے ہے۔ تمام انسان فانی ہیں، یہ قطعی ممکن ہے، کہ ایسے اولیات یا بدیہیات سے مستنبط کیا جاسکے، جن کا انکار مستزہم تناقض ہو۔ لیکن یہ قضیہ کہ تو قتل نہ کرنا، یہ کسی امر واقعی کا بیان نہیں، بلکہ تحدیدی حکم ہے۔ اور کلاڑک کی یہ کوشش کہ اس کو بھی علمی ہی منف میں داخل کر دیا جائے، دراصل کردار انسانی کے علم اور اس کے فن دو چیزوں میں باہم غلط سمجھ کر دینا چاہئے۔ میں فلسفہ عبارت کا اس لئے اقتباس کیا ہے، کہ اس سے نہ صرف کلاڑک کے قانون اخلاق اور قانون فطرت کے غلط سمجھ کی غلطی نمایاں ہو جاتی ہے، بلکہ یہ خود ایک دوسرے غلط سمجھ کی مثال ہے۔ یہی قانون اخلاق اور حکم کا غلط سمجھ نہ تو قتل نہ کرنا، یہ حقیقت قانون اخلاق کے کوئی تحدیدی حکم نہیں ہے، بلکہ ایک معیاری اصول کا بیان ہے۔ نیز دوسری لغزش اخلاقیات کو فن کردار قرار دینے کی ہے۔

تہ مثلاً جس شخص کا نظریہ (بشرطیکہ اس کا کوئی نظریہ ہو) بہت کچھ کلاڑک کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے۔ اسکے خیالات کا نہایت دلچسپ بیان رسالہ مائنڈ میں چھپا تھا۔ دیکھو جلد ۹ - اولٹ سیریز۔

۸۔ ماسٹہ اخلاق

اگر فطری یا اخلاقی قوانین، اصول اخلاق کا کام دیتے ہیں، تو اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ خود ہمارا دل ان کو قبول کرتا ہے، اور کسی نہ کسی طرح ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کی اطاعت و پابندی سے ہمارا اخلاقی نصب العین پورا ہوتا ہے۔ لہذا ان شاہی اصول اور نفس انسانی میں جو یہ رابطہ پایا جاتا ہے۔ اس کی توجہ کی ذمہ داری یہ معلوم ہوتی ہے، کہ ہمارے اندر خود قدرت کی طرف سے ایک احساس موجود ہے، جس کی بنا پر بعض چیزوں کو ہم محسن سمجھتے ہیں اور بعض کو غیر محسن۔ اسی کا نام ماسٹہ اخلاق ہے۔

اخلاقیات کے دوسرے نقطہ ہائے نظر کی طرح یہ نقطہ نظر بھی اپنی ایک طویل تاریخ رکھتا ہے۔ اس کی اصلی بنیاد یونانیوں کا یہ خیال تھا، کہ خیر اور جمل ایک چیز ہیں یونانی زبان میں ایک ہی لفظ حسن اور فضیلت اخلاق دونوں کے لئے مشتمل ہے۔ رو آئیم کا مقولہ ہے، کہ صرف جمل ہی شے خیر ہوتی ہے۔ ہمارے موجودہ دور میں بھی اسی طرح کے خیال کا بار بار اعادہ ہوا ہے۔ مثلاً بریٹک نے خیر اور جمل کے ایک ہونے پر بہت زور دیا ہے، حتیٰ کہ اخلاقیات کو جمالیات کا ایک جز ہی بنا دیا ہے۔ افلاطونیان کی "میرج" کے نام سے جو فرقہ مشہور ہے اس کے بعض مصنفین، خصوصاً ہنری مور کا بھی خیال یہی ہے کہ احساس حسن و جمال کی طرح اخلاقی احکام کے لئے بھی انسان میں ایک قسم کا احساس موجود ہے۔ لیکن

۱۔ مثلاً اس کی کتاب "سائنس آف ایجوکیشن" (علم التعلیم) دیکھو جس کا حال میں سٹر اور سنر فلکون نے ترجمہ کیا ہے۔ نیز "ہیستری کی" History of Aesthetics • (تاریخ جمالیات) صفحہ ۳۶۹۔ لیکن یہ قول بھی اسی خیال کی تعبیر ہے، کہ "فوق صرف اخلاق کا جز اور عنوان ہی نہیں ہے، بلکہ یہ تھا اخلاق ہے۔ کسی کے امتحان کے لئے گھر اسوال یہ ہے، کہ تم کیا پسند کرتے ہو؟" میں تم اپنی پسند تجھے بیان کرو، اور میں بتا دوں گا، کہ تم کیا ہو،" ہلگوم ائمہ کی کتاب "theory of moral sentiment" (نظریۃ احساسات اخلاقی) میں دیکھو حقہ، فصل ۲۔ ارسطو کے اس قول کا بھی، جو کتاب اول، باب ۳، فصل ۱۰ میں گنرا ہے، اس خیال سے

مقابلہ کرو۔

حاصل اخلاق کے نظریہ کے اکابر و کلاشیفٹسبری اور جین ہیں۔ شیفٹسبری نے لکھا ہے،
 کہ اگر کوئی آدمی مجھے سوال کرے، کہ جب کوئی موجود نہیں ہوتا تو تم کثیف رہتے
 کیوں احترام کرتے ہو؟ تو پہلے تو میں یہ سمجھ لوں گا کہ یہ شخص خود نہایت کثافت پسند
 معلوم ہوتا ہے، ورنہ ایسا سوال نہ کرتا، اور اس کے دماغ میں یہ خیال ہی
 پیدا کرنا ناممکن ہے، کہ سچی لطافت و پاکیزگی کیا شے ہے۔ تاہم میں
 اس کو ایک معمولی سا جواب دے سکتا ہوں، کہ بھائی چونکہ میرے خود ناک ہے
 اس لیے اپنی کثافت و گندگی کو گوارا نہیں کر سکتا، لیکن اگر وہ پھر سوال کرے، کہ اچھا
 اگر تم کو نکام ہو، یا قدرۃ تم اتنے لطیف الحس نہ ہو، تو پھر گندہ رہنے میں کیا عذہ ہو سکتا
 ہے؟ تو اس کا جواب شاید میں یہ دوں، کہ جس طرح دوسرے مجھ کو کثیف دیکھنے
 سے گھبراتے ہیں، اسی طرح میں خود بھی اپنے کو کثیف نہیں دیکھتا چاہتا، لیکن اگر
 تاریکی ہو تو وہ اس صورت میں تو آنکھیں بھی بیکار رہونگی، مگر گندگی سے میری گھن اب بھی
 ویسا ہی قائم ہے، بات یہ ہے کہ میری فطرت کو گندگی کے خیال سے نفرت
 ہے، اور اگر ایسا نہ ہو، تو میں اپنے کو جانور سمجھوں گا۔ اور کبھی بھی اپنے کو انسان کھلانے
 کی عزت کا سہی نہ جانوں گا، شیفٹسبری کے نزدیک ”بغیہ“ اسی طرح کا یہ سوال بھی ہوگا،
 اگر کوئی دریافت کرے، کہ تاریکی میں ایماندار ہی کی کیا ضرورت ہے؟، غرض اس طرح
 شیفٹسبری اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ نیکو کار ہونے کے معنی نیکی کا ذوق و احساس رکھنے
 کے ہیں، یعنی ہمارا اصلی رہنما تربیت یافتہ ذوق ہے۔ تفلّص نام ہے اسی تربیت
 ذوق کو ایک قدم اور اگے بڑھانے کا۔“

اس خیال میں بات صرف اتنی ہے، کہ تربیت کے اثر سے قانون اخلاق کی

اس مسلک کا بانی شیفٹسبری ہے، بعد میں اسکو خصوصیت کے ساتھ جین نے ترقی دی۔ دیکھو جو کہ کی
 ”تاریخ اخلاقیات“ صفحہ ۱۸۹۔ یہ بتلائی ضرورت نہیں ہے، کہ حاسہ سے مراد یہاں سمع و بصر و لمس وغیرہ
 کی طرح کا حاسہ نہیں ہے۔ ان حواس سے اشیاء کے صرف خاص خاص صفات کا ادراک ہوتا ہے، بخلات
 اس کے حاسہ اخلاق یا حاسہ جمال ان صفات پر حکم لگاتا ہے۔ اسکو حاسہ کہنے کے فقط اسے معنی میں،
 کہ یہ حکم لگانے کی ایک فطری قوت ہے۔

پابندی فطرت نانہ بنجاتی ہے حتیٰ کہ نیکی کرنا اور بدی سے بچنا ایک طرح کی جبلت ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بنا پر سچا طور سے لکھا جاسکتا ہے کہ سارے اخلاق نام ہے ایک قسم کے فطری کا۔

۱۔ اس ضمن میں یہ بات قابل لحاظ ہے، کہ پیچیدہ سے پیچیدہ ذہنی اعمال بھی مشق و تمرین کے بعد چلی یا دہلنی احساسات معلوم ہونے لگتے ہیں جو شخص کسی فن کا ماہر ہے وہ ایک نظر میں جان جاتا ہے، کہ ظان موقع پر کیا کرنا چکی ضرورت ہے۔ پھر بھی ان صورتوں میں ہم کوئی خاص حواسہ نہیں فرض کرتے، کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ اس قسم کے ماہر آدمی کا فیصلہ حقیقت میں عقلی وجوہ پر مبنی ہوتا ہے۔ دگو بار بار وہ خود این وجوہ کو نہیں بیان کر سکتا، بل نے اپنی "منطق" میں کتاب دوم، باب ۳۰ فصل ۱۰، اس نوعیت کی ایک دلچسپ مثال بیان کی ہے: "ایک علی عقل و فہم کا آدمی ایک دیباہی کا گورنر مقرر کیا گیا۔ جس کے ذمہ میر عدل کا بھی فرض تھا۔ لیکن اسکو پہلے سے کوئی عدالتی تجربہ نہیں حاصل تھا، نہ کوئی قانونی تعلیم ہوئی تھی۔ لہذا وہ منہ فیصلہ نے اسکو صلاح دی، کہ تم جرات سے جس فیصلہ کو دیا کرنا، جو کہ ٹھیک اسرار رکھتا ہے لیکن اس کے وجوہ نہ بیان کرنا، کیونکہ وہ تقریباً ہمیشہ غلط ہوں گے۔" اس قسم کی صورتوں میں وجوہ اکثر مخفی ہوا کرتے ہیں مگر اس کا کون شعبہ کر سکتا ہے کہ وجوہ ہوتے ہی نہیں۔ اسی طرح اخلاقی زندگی میں ایک اچھے آدمی کو اکثر اپنی پر بلا سوچے سمجھے "گویا جبلت" یہ نظر آ جاتا ہے، کہ اس کا کرنا چاہیئے، گروہ اس کی وجہ بارہا نہیں بیان کر سکتا۔ اسی بنا پر خیال ہوتا ہے، کہ شاید انسان میں کوئی "حاسہ اخلاق" موجود ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس نقطہ نظر سے ذہنی بصیرت بھی ایک طرح کے ترقی یافتہ وجدان ہی پر موقوف ہوتی ہے۔ جس جیسے کہ کو بھی ہم حقیقتہً مباحثے میں، اس کو استدلال سے زیادہ دیکھنے سے جانتے ہیں۔ بقول گیلے کے: "اتمام عالم کا فکر و تامل بھی ہم کو صحیح خیال تک نہیں پہنچا سکتا۔ ہماری فطرت درست ہونی چاہیئے، بس اچھے خیالات انہ خود ہمارے اندر موج زن ہوں گے،" یہی اخلاقی احساس کا بھی حال ہے، کہ یہ ایک تربیت یافتہ حاسہ یا وجدان پر مبنی ہوتا ہے، لیکن یہ حاسہ ناقابل فہم و توجیہ نہیں ہوتا، کہ اس کی تہ میں کوئی اصول نہ ہو۔ فاش کہتا ہے، کہ "ہمارا وجدانی علم خود اپنے اصول تشریح و توجیہ کا راستہ بتلاتا ہے، جس کی تصدیق بعد کو اسی علم کے وجود سے ہوتی ہے،" ولساٹنسن کوٹ میکاٹنکس، باب اول۔ سکشن ۲، بنیہ ہی حال ہمارے وجدانی اخلاق کا ہے۔

لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ حسن اور شیردوئوں کے احساس کی تعلیل و توجیہ بھی ہو سکتی ہے۔ گو عام طور پر مشہور ہے، کہ ذوق میں کوئی مناقشہ نہیں ہو سکتا، لیکن ہم برابر کہتے ہیں کہ فلاں کا ذوق اچھا ہے، فلاں کا خراب، لہذا یہاں تک تو اخلاقی ذوق بالکل جالیائی ذوق کی حیثیت رکھتا ہے، اور اُسکو حاسہ سے تعبیر کرنا بالکل درست ہے۔ مگر چونکہ یہ کوئی ایسا حاسہ نہیں ہے جو قطعاً ناقابل توجیہ ہو، بلکہ اسکی عقلی توجیہ و تعلیل ہو سکتی ہے، اس لئے جو نظریہ اخلاق اُس کو صرف حاسہ کہہ کر چھوڑ دے، وہ ناقص سمجھا جائیگا۔ مزید برآں جو شے قابل توجیہ ہے وہ قابل تنقید بھی ہوگی مثلاً حاسہ حسن و جمال کی جب توجیہ ممکن ہے، اس پر تنقید بھی ممکن ہے، اور کھا جانا ہے، کہ فلاں آدمی کا ذوق حسن شناسی اچھا ہے، اور فلاں کا برا۔ اسی طرح حاسہ اخلاق کی توجیہ و تشریح کے بعد بھی مختلف افراد، بلکہ مختلف اقوام و ازمان کے اخلاقی ذوق پر بھی قدرۃً یہی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ لہذا جو نظام اخلاق تمام تر صرف حاسہ اخلاق کے تخیل پر قانع ہے، وہ مشکل ہی سے تشفی بخش ہو سکتا ہے۔

حقیقت امر یہ ہے، کہ خود شیخ فطری یا چین بھی مجرد حاسہ اخلاق کو کافی نہیں سمجھتے۔ بلکہ دونوں اسکی تشریح انسان کی اجتماعی فطرت سے کرنا چاہتے ہیں۔ اور دونوں اسکے قائل ہیں، کہ تربیت یافتہ ذوق اخلاق جس چیز کو پسند کرتا ہے، وہ جماعت کے لئے بحیثیت مجموعی مفید یعنی "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت" کا موجب ہوتی ہے۔ ان لوگوں کا اصرار صرف اس بات پر ہے، کہ اس اصول کیلئے کسی فکر و تامل کی ضرورت نہیں، بلکہ ہر تربیت یافتہ ذوق اس پر طبعاً مشتمل ہوتا ہے۔

لیکن اتنا کافی نہیں، کیونکہ اخلاق کے لئے ہم کو کوئی نہ کوئی ایسا عامۃً الورود اصول درکار ہے، جو عالمی تربیت یافتہ ذوق کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ یا کم از کم ہمکو متعین طور پر یہی معلوم ہونا چاہیے، کہ تربیت یافتہ ذوق کی ماہیت کیا ہے، تاکہ اُس کو تمام نوع انسان میں ممکن حد تک ترقی دیا جائے۔ کیونکہ حاسہ اخلاق اور حاسہ فن میں یہی شے مابہ الامتیاز ہے۔ اگر کسی آدمی میں ذوق فن نہیں ہے، تو

اس سے انکی عزت میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ لیکن جو شخص حاسہ اخلاق نہیں رکھتا، اسکو ساری سوسائٹی ذلیل و حقیر جانتی ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے، جو حاسہ اخلاق کو احساس فن کا مائل سمجھنے میں پوری طرح واضح نہیں ہوتا۔

۹۔ قانون ضمیر
بشپ ٹیلر کو شیفت سبری کا خیال نہایت ہی ناقص معلوم ہوا، اور اس نے حاسہ اخلاق کے بجائے، اس نقص کو رفع کرنے کیلئے

ضمیر کا نظریہ اختیار کیا۔ گو بجائے خود ان دونوں اصطلاحوں میں بہت ہی خفیف فرق نظر آتا ہے، لیکن ٹیلر نے ضمیر کے جو معنی قرار دئے ہیں، شیفت سبری کے حاسہ اخلاق سے کافی مختلف ہیں۔ ٹیلر کے نزدیک انسان کی فطرت ایک ایسا مجموعہ مرکب ہے جس کے بعض عناصر قدرۃ بعض کے ماتحت ہیں۔ مثلاً ہمارے اندر جذبات و تہجیات کی ایک تعداد موجود ہے، جو خاص خاص چیزوں کی طلب پر ہم کو مائل کرتی رہتی ہے، مگر ان سب کو اپنی ذات کی محبت یا دوسروں کی خیر خواہی کے ماتحت رکھنا پڑتا ہے، یوں ہم اپنی یا دوسروں کی بھلائی کے خیال سے بعض جذبات و تہجیات کو فطری طور پر و بادیتے ہیں۔ لیکن فطرت انسانی ہی کے اندر ایک اور اصول ہے، جو محبت نفس یا خیر خواہی ظالموں و دونوں سے بالاتر ہے۔ یہ قانون صواب دید ہے، اور ٹیلر ضمیر

سے اسی کو مراد لیتا ہے۔ وہ اس اصول یا قانون کو مبہم و اطلاقی سمجھتا ہے۔ اسلئے کہ یہ انسان کے ضمیر میں داخل ہے۔ لہذا جس اصول کی رو سے ہم اپنے قلب اور اعمال کا جائزہ لیتے ہیں، اور ان کو پسند یا ناپسند کرتے ہیں، وہ محض عام موثرات نفسی کی حیثیت نہیں رکھتا، کیونکہ موثر ہونے کی حیثیت تو ایسی ہے، جو حقیر سے حقیر جذبہ اور ادنیٰ سے ادنیٰ آہٹا میں بھی پایا جاتی ہے بلکہ یہ اصول ان تمام موثرات سے بڑا بہت اعلیٰ وارفع ہوتا ہے اور انکے نگران درہنما کی حیثیت رکھتا ہے۔ رہنمائی اس اصول یا قوت کی ذات و مفہوم میں داخل ہے اور نفس بشری پر حکمرانی اسکا فطری حق ہے۔ اگر اس حق کے ساتھ اسکو ایسی ہی قوت بھی حاصل ہوتی، تو تمام دنیا میں اسی کا اٹل فرمان جاری ہوتا،

جب ہم یہ سوال کرتے ہیں، کہ اس اصول کی ماہیت کیا ہے، تو اس کے دو مختلف جواب ملتے ہیں۔ ایک کی رو سے یہ ہمارے نفس کی ایک ناقابل تشریح قوت ہے، جو وضع قوانین کا کام دیتی ہے۔ دوسرا خیال یہ ہے، کہ یہ قابل فہم تشریح ہے، جسکے

احکام، عقلی غور و فکر سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے، کہ خود بدل کر کس خیال کا تھا، مگر اس کے اتباع میں یہ دونوں خیال ایک دوسرے سے علانیہ متماثر نظر آتے ہیں۔ اول الذکر خیال عام طور پر وجدانیت کے نام سے مشہور ہے، اور دوسرا قانون عقل کے نام سے۔

۱۰۔ وجدانیت عام معنی میں وجدانیت نام ہے، اس نظریہ کا کہ افعال کا جن وقوع یا خطا و صواب خود افعال کی ذات میں داخل ہے، کسی خارجی غایت پر مبنی نہیں ہے۔ مثلاً سچ بولنا ایک اخلاقی فرض ہے، اس لیے نہیں کہ اجتماعی فلاح و بھجود یا کسی اور خارجی سبب سے یہ ضروری ہے، بلکہ اس لیے کہ یہ بالذات خیر و صائب ہے۔ اس نظریہ نے مختلف صورتیں اختیار کی ہیں، جو سب کم و بیش فلسفیانہ نوعیت کی ہیں۔ اور سبکی پوری تفصیل فلسفہ اور اخلاقیات کی تاریخوں میں ملے گی۔

لے انگریزی میں اس کے لیے "Intuitionism" کی اصطلاح ہے۔ یہ جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اس کے معنی کسی چیز پر نظر ڈالنے کے ہیں۔ اس نظریہ کے قائلین کہتے ہیں، کہ ہم افعال پر بس نظر ڈالتے ہی وجداناً ان کا حسن و قبح معلوم کرتے ہیں، ان سے باہر کسی غرض و غایت کی جستجو نفس ان کا حسن و قبح جاننے کے لیے نہیں کرنی پڑتی۔

۱۱۔ وجدانیت کے دو مفہوم ہیں۔ ایک محدود مفہوم تو یہ ہے، کہ ہمارے اخلاقی احکام ایک ایسے ناقابل تشریح احساس یا وجدانی اذعان پر مبنی ہوتے ہیں، جسکی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کینٹ اور اس کے پیش روکارک و لیسنٹن وغیرہ اس معنی کی رو سے وجدانیت نہیں ہیں۔ کیونکہ انکم کینٹ کے نزدیک اخلاقی حکم کی بنیاد احساس پر نہیں، بلکہ عقل علی پر ہے۔ لیکن وجدانیت کے وسیع تر معنی میں یہ سب کی سب وجدانیت کہے جاسکتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ اخلاق کا مرجع بھی قوانین کو قرار دیتے ہیں، بلکہ کسی ایسے تخیل خیر کو، جس کے لیے اخلاقی افعال وسائل کی حیثیت رکھتے ہوں۔

۱۲۔ وجدانیت کے نظریہ کو سب سے بہتر طریقہ سے مارٹینو نے اپنی کتاب "types of Ethical theory" (نظریات اخلاق) حصہ دوم میں بیان کیا ہے۔ سبھوک نے "مناہج اخلاقیات" میں اس نظریہ پر نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ کتاب اول باب ۸ و ۹۔ اور کتاب سوم، باقی اسکی تاریخ کیلئے سبھوک کی "تاریخ اخلاقیات" دیکھنی چاہیے۔ باختصاص صفحہ ۷۲۔ ۷۳، نیز صفحہ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ کالڈرووڈ کی "ہنڈ بک آف مارل فل سفی" بھی قابل حوالہ ہے۔

باب

یہاں صرف اُن صورتوں کا بیان ممکن ہے، جو زیادہ اصولی ہیں۔

حدود و مفہوم میں وجہ اذیت سے مراد وہ نظریہ ہے، جسکی رو سے افعال پر خطا و صواب کا حکم ضمیر کی عدالت لگاتی ہے اور خود ضمیر سے ایسی قوت مراد ہے جس میں کسی چون و چرا کی گنجائش نہیں نکلتی۔

اس ضمیر سے، جو اخلاق کا بنیادی اصول ہے، ہرکو زید یا عمر کا انفرادی ضمیر نہ سمجھ لینا چاہیئے۔ اس لئے کہ کسی خاص فرد کا ضمیر صرف یہ بتلا سکتا ہے، کہ اُس کا فلاں فعل، خود اس کے معیار خیر و شر کے مطابق ہے یا نہیں، اور اگر یہ معیار ناقص ہے، تو اس کا انفرادی ضمیر بھی ناقص ہوگا۔ بقول رسکن کے ممکن ہے کہ اس کا ضمیر ”گدھے کا ضمیر“ ہو یہ سچ ہے، کہ جو شخص اپنے ضمیر کے مطابق بھی عمل نہیں کرتا، وہ قطعاً غلط کار ہے کیونکہ وہ اپنے معیار خیر و شر تک سے منحرف ہے۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے، کہ کوئی شخص اپنے ضمیر کے مطابق کوئی کام کرے، اور پھر بھی اسلئے وہ غلط ہو، کہ خود اس کا معیار ہی غلط و ناقص تھا۔ ایسے ہی آدمی کو جو ناقص المعیار ضمیر کے مطابق عمل کرتا ہے، عام طور سے متعصب جو شمند کہا جاتا ہے۔

لیکن جب کینٹ یہ کہتا ہے، کہ ”فرض ضمیر کا خیال محض وہم ہے“ یا ہیکل کہتا ہے، کہ ”ضمیر کو اگر استدلال کے ساتھ قوت بھی موصول ہوتی، تو دنیا کا یہ حاکم علی الاطلاق ہوتا“ یا پھر جب عام طور پر وجہ اذیت یہ دعویٰ کرتے ہیں، کہ اخلاق کا اصول اعظم ضمیر ہے، تو اس سے انفرادی نہیں بلکہ عمومی یا کُلّی ضمیر مقصود ہوتا ہے۔ اُن کی مراد خطا و صواب یا خیر و شر کی شناخت کی وہ قوت ہوتی ہے، جو تمام انسانوں میں پنہاں ہے۔ البتہ اس کا ظہور بعضوں میں زیادہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے، اور بعضوں میں ناقص رہ جاتا ہے۔ باقی جن اصول پر یہ شناخت مبنی ہوتی ہے، وہ بعضوں کے نزدیک

۱۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۲، فصل ۲۔ جہاں یہ بتلایا گیا ہے، کہ ہم کسی فعل کو غلط اسلئے کہتے ہیں، کہ اسکی بنیاد بہترین محرک پر نہیں ہوتی۔ گویہ ممکن ہے، کہ قائل کو یہ بہترین ہی معلوم ہوتا ہو۔ دیکھو آگے کتاب سوم باب ۲، فصل ۱۲۔

۲۔ دیکھو اسکی کتاب ”الہیاتی عناصر اخلاقیات“، مترجمہ ایسٹ انگریزی میں، دیا ہے صفحہ ۳۱۱ و ۳۱۲۔

فہم عام کے اصول میں، کیونکہ خیال یہ کیا جاتا ہے، کہ یہ تمام نوع انسان میں مشترک یا عالمگیر طور پر پائے جاتے ہیں۔

بعض مصنفین نے فہم عام کے ان اصول کا اس طرح ذکر کیا ہے، کہ گویا وہ انسانی شعور کے ایسے حقائق اخلاق ہیں جنکی توجیہ ناممکن ہے۔ اس خیال پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے، جو اس کے مقابل والے حقائق عقلی کے خیال پر وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان کے ذہن میں جو اصول سب سے زیادہ گہرائی کے ساتھ مرکز ہے، یہ خیال خود اسی کے منافی پڑتا ہے، وہ اصول یہ ہے، کہ کائنات ایک قابل فہم نظام ہے، جسکی توجیہ و تشریح عدالت عقل کے سامنے کی جاسکتی ہے۔ اگر یہ اصول غلط ہے تو پھر دنیا میں کسی اصول کے بھی عالمگیر ہونے کا دعویٰ مشکل ہے ضمیر کو بنیاد اخلاق قرار دینے کا نقص اُس وقت تک اور بھی بے پردہ ہو جاتا ہے، جب ہم متعین طور پر اس کے مقرر کردہ اصول جاننا چاہتے ہیں۔ افراد کے ضمیر کا تو ذکر ہی کیا، اگر کسی قوم یا کسی عہد کا ضمیر بھی مراد ہو، تو وہ بھی مختلف زمانوں اور ملکوں میں نہایت ہی متفاوت ہوتا ہے، بلکہ ایک ہی وقت ایک ہی مقام میں اس کے مقرر کردہ قواعد شدید متغیر و ناقابل اعتبار ہوتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تفاوت و اختلاف خواہ مخواہ نہیں پایا جاتا۔

۱۔ اس سے معلوم ہوا، کہ لفظ "ضمیر" ایک مبہم لفظ ہے۔ ایک اور ابہام بھی ہے، جس کا آگے ذکر آئے گا۔ اس کے علاوہ ضمیر کا لفظ اکثر اخلاقی حکم کے اصول پر نہیں، بلکہ اُس مولم احساس پر دلالت کرتا ہے، جو اخلاق کی کسی قانون شکنی سے پیدا ہوتا ہے بخلاف اس کے جیب ہم "آواز ضمیر" یا قانون ضمیر وغیرہ استعمال کرتے ہیں، تو ضمیر سے مراد محض یہ مولم احساس نہیں ہوتا، بلکہ وہ اصول جسکی بنا پر ہم اخلاقی حکم لگاتے ہیں۔ لفظ ضمیر کے اس مبہم استعمال سے جو غلط بحث پیدا ہوتا ہے، اسکو پروفیسر میور ہڈ نے "عناصر اخلاقیات" (Elements of Moral science) صفحہ ۷۹-۸۰ میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔ پورٹر کی "عناصر علم اخلاق" (Elements of Moral science) صفحہ ۲۴۷ میں بھی مقابلہ کے لئے دیکھو۔ نیز کتاب اول کی آخری تعلیق۔

۲۔ خصوصاً ریڈ اور دہ جماعت جکو "اسکاچ اسکول" کہا جاتا ہے۔ دیکھو سیموک کی "تاریخ اخلاقیات" صفات ۲۲۶-۲۳۳۔ ڈاکٹر مارٹینو کا نظریہ، حقیقت میں اسی خیال کی تکمیل ہے۔ دوسری طرف جینٹ کی کتاب "نظریہ اخلاق" اصول وجدانیت کی عقلی تعبیر کی وکالت ہے۔

(Essay Concerning Human

Understanding)

کتاب اول، باب ۳، اور اسپنسر کی "اصول اخلاقیات" حصہ دوم - (understanding)

باب

بلکہ عیاں انسانی فلاح و سبود کے ان مختلف احوال پر مبنی ہوتا ہے، جس کے اعتبار سے افعال کی افادیت بدلتی رہتی ہے۔ ڈاکٹر سبک نے اپنی کتاب "صناع اخلاقیات" میں جہاں فہم مام کے نظریہ اخلاق پر بحث کی ہے، اس حقیقت کو نہایت خوبی سے واضح کیا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ حاسہ اخلاق کوئی اندسی قوت نہیں ہے، جو ہماری رہنمائی کے لئے ناقابل فہم و توجیہ اصول وضع کر دیا کرتی ہے۔ بلکہ جو اصول یہ وضع کرتی ہے، ان کی عقلی توجیہ و تشریح ہو سکتی ہے۔ یہی توجیہ و تشریح ہے، جس کی بنا پر ہم ضمیر کے مختلف احکام میں یہ فرق کرتے ہیں، کہ فلان مستقل و دوامی میں، اور فلان تنہا پذیر و عارضی۔ ان فروق سے اور خود ضمیر پر حکم لگانے سے صاف ظاہر ہوتا ہے، کہ اس ضمیر کی تہ میں بھی ایک ضمیر یا قوت فیصلہ ہے، جس کا حکم دل کے اندر سے قانون پر بالا ہے۔

۱۱۔ قانون عقل

غرض اصول اخلاق کے عالمگیر طور پر انسانی شعور میں جاگزیں ہونے سے ان کا ناقابل فہم ہونا نہیں لازم آتا۔ جس طرح کینٹک یہ مانتا ہے کہ کچھ عقلی اصول ایسے ہیں، جنکو وہ مقولات کہتا ہے، جو تمام ذوی العقول مخلوقات کی فطرت میں داخل ہیں، اسی طرح یہ بھی مانا جاسکتا ہے، کہ کچھ اخلاقی اصول بھی ایسے ہیں، جو عالمگیر ہیں۔ اور جس طرح ہماری عقلی زندگی کے مقولات، خود ماہریت فکر سے مستنبط ہوتے ہیں، اسی طرح اخلاقی اصول بھی عقلاً مستنبط ہو سکتے ہیں۔ یعنی یہ بھی غور کرنے سے ایسے ہی مین ثابت ہو سکتے ہیں، جیسے یہ امر کہ دودھ لکڑیاں ہونے میں یا یہ کہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے، اور اسی طرح مزید غور کے بعد یہ بھی نظر آسکتا ہے، کہ ان اصول اخلاق کے بدھی و بتین ہونے کی وجہ کیا ہے۔ اگر ایسا ہے، تو اخلاقی وجدانات، و حقیقت ایک طرح کی عقلی بصیرت پر مبنی ٹھہرتے ہیں، اور گویا ایک ایسی چیز کے ظہور و نمود کا نام ہیں، جسکو عقل اخلاق سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ زیادہ عمیق نظر وجدانیہ، جن کا امام کلام کو قرار دیا جاسکتا ہے اسی طرف گئے، میں اسلئے کہ قانون عقل کے یہ قریب قریب وہی

لہ ویکھو کتاب سوم، باب ۱۱، جس میں اس مسئلہ پر ڈاکٹر سبک کی تحقیق کا تم کو نہایت عمدہ تلخیص ملے گا۔

نہ ویکھو سبک کی "تاریخ اخلاقیات" صفات ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲۔ میں نے بھی اپنی "نظریہ اخلاق" (تیسویں آف مارس) کتاب سوم، باب ۱۱ میں قریباً اسی خیال کو لیا ہے۔ وہ لکھتا ہے، کہ اگر مختلف قوموں کے اخلاقی احساسات میں تین طور پر فرق و اختلاف پایا جاتا ہے، میساک لاک و اسپنر وغیرہ نے

معنی میں، جو اوپر قانون فطرت کے بیان کیے ہیں، دونوں کو جدا کرنا مشکل ہی ممکن ہے۔ رواقیہ اور بہت سے دیگر مصنفین نے قانون فطرت کو قانون عقل کے نام سے بھی تعبیر کیا ہے۔ یعنی ان لوگوں نے فطرت کو ہمیشہ کسی نہ کسی معنی میں ایک عقلی نظام سمجھا ہے۔ غرض جب اصول اخلاق کو قانون فطرت پر مبنی ٹھہرانے کا نقص معلوم ہوا، تو ان مصنفین نے قدرۃ اس پر زور دینا شروع کیا، کہ ہماری مراد اصل میں قانون عقل ہے۔ جس سے علم اخلاقیات علم منطق کی صنف میں داخل ہو جاتا ہے، (جیسا کہ حاشیہ اخلاق کے قائلین، اسکو جمالیات کی صنف میں داخل خیال کرتے تھے)۔ کلا ریک کے ایک شاگرد ویسٹمن نے اس رجحان کو افراط کی حد تک پہنچا دیا۔ اس کے نزدیک "اخلاقی گناہ صورت نفس الامری کا عملاً انکار اور اخلاقی نیکی عملاً، اس کا اقبال ہے۔ چنانکہ گناہ ہے، اس لئے کہ یہ انکار ہے اس واقعہ نفس الامر کا کہ مال مسروق دوسرے کی ملک ہے۔ ہر صاحب فعل کسی امر واقعی کا اقبال، اور ہر غیر صاحب فعل اسکا انکار ہے۔" اسٹفن کھتا ہے، کہ "۳۰ سال کے عمیق غور و فکر کے بعد ویسٹمن کو اس امر کا اذعان کامل ہو گیا تھا، کہ ایک شخص کو اپنی بیوی کی ایذا رسانی سے اسلیو بچنا چاہیے کہ ایسا کرنا درحقیقت اس کے بیوی ہونے کا انکار کرنا ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہو، کہ ہر گناہ ایک جھوٹ ہے، اگر ایک آدمی دوسرے آدمی کو دکھ پہنچاتا ہے، تو اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ وہ درپردہ اس کے آدمی یا اپنا ایک بھائی ہونے کا منکر ہے، اور بدی دراصل یہی

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۵۹) بیان کیا ہے، تاہم نہ میں کچھ نہ کچھ ایسے اصول بھی ہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں، اور جو اخلاقی مراعات کی آخری عدالت ہیں۔ یہ خیال اس امر کے منافی نہیں پڑتا، کہ بعض افراد یا قوموں میں اخلاقی احکام کے ان آخری اصول کا احساس نہایت ہی ضعیف ہوتا ہے۔

لہ قانون فطرت کو اصول عقل پر مبنی سمجھنے کے بعد اس کی حیثیت قانون معیاری کی ہو جاتی ہے۔

۳۰ لیر ونگول کی "Ethical Philosophy of samual Corke" کلا ریک

کا فلسفہ اخلاقیات، صفحہ ۸۷۔

"English thought in the Eighteenth Century

۳۰

(اٹھارویں صدی کے انگریزی خیالات، جلد اول، صفحہ ۱۳۰۔

بج
 اٹکار یا غلط خیال ہے۔ جو مرضی جرم سے بدتر یعنی مفلک ہے۔ لہذا یہ ہے کہ یہ سدا
 استدلال کے خلاف ہو اس غلط ہے۔ برا کام منافی ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ کے نہیں بلکہ نصب العین
 کے، مثلاً جو آدمی دوسرے آدمی کو دیکھ پھینکا ہے، تو وہ اس کے آدمی ہو نہ کہ انکار نہیں کرنا
 بلکہ اس کا یہ فعل بدعت انسانیت کے نصب العین کے منافی و متناقض ہے۔

اس خیال کو کینٹ نے نہایت افرکے میں پیش کیا ہے، وہ ثابت کرنا
 چاہتا تھا کہ تجربے کا مدعیت خود اپنی ذات کے منافی ہیں، یا کہ انکم اس اصول میں
 مناقات ہے، مگر وہ جہتی ہو تے ہیں۔ اس مسئلہ میں اس کے خیال کی اہمیت
 ذرا تفصیل چاہتی ہے۔

فصل ۳ کینٹ کا نظریہ

کینٹ کا خیال کینٹ کا استدلال یہ ہے کہ اخلاقی حکم چونکہ مبرم و المطلق ہوتا ہے
 اس لئے یہ افراد کے قص ارادہ سے ماوراء کسی خارجی قایت پر
 مبنی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خارجی قایت ہمیشہ تجربی شئی ہوتی ہے،
 جس سے صرف سلیق یا مفرضی حکم شکل سکتا ہے۔ یعنی جبکہ صرف یہ سمجھنے کا حق حاصل
 ہوتا ہے، کہ اگر فلاں قایت یا مقصد حاصل کرنا ہے، تو اس کا کرنا ہو گا۔ لہذا کینٹ
 نے اس سے یہ نتیجہ نکالا، کہ اخلاقی خرائض کا قطعی و مطلق حکم ارادہ کے خارجی مقاصد
 و غایات پر نہیں، بلکہ نفس ارادہ پر مبنی ہوتا ہے۔ بلکہ بجز ارادہ خیر کے اور کوئی خیر
 نہیں، اور ارادہ کا خیر ہونا نفس اپنی ذات پر مبنی ہے، نہ کہ کسی خارجی واقعہ پر۔ اس کا مآل
 تمام تر خود ارادگی کی ذات کے اندر ہونا چاہئے۔ ورنہ اگر اس کا حکم و احکامات تجربہ پر موقوف ہوتا

تو یہ فرض صحت کے ساتھ کلاں اور دستار کے خیالات کی نامی کا بیان تھا۔ ذات اخلاقیات کو رہنمائی
 کی صفت میں داخل سمجھنا ہے۔ دونوں کو رہنمائی تو ہم قرار دیتا ہے، مگر فرقیات یہ نہیں ہیں، یہ خیال رہنمائی
 و اتفاق دونوں کی حقیقت کو غلط سمجھتا ہے۔ پس کسی شے کو محض فرقیات پر نہیں ہے، بلکہ
 شکل مکان پر۔ اسی طرح اخلاقیات کی بنیاد بھی صحت و غیرہ کی ضرورت کی فرقیات پر نہیں، بلکہ
 انسانی نصب العین کے تخیل پر ہے۔ لیکن یہاں اس بحث پر بس لفظ اشارہ کے علاوہ کچھ تفصیل
 کی گنجائش نہیں ہے۔

جو قدرۂ مقید و عارضی ہوتے ہیں، تو خود یہ حکم بھی معلق و مقید ہی رہتا، اور قانون مطلق کی حیثیت نہ اختیار کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا، کہ قانون اخلاق کو جزئیات سے کوئی واسطہ نہیں وہ حکم جزئی کو پر نہیں بتلا سکتا، کہ فلاں کام کرنا چاہیے، اور فلاں نہ کرنا چاہیے۔ اس لئے کہ ہر جزئی چیزیں ہیں، وہ سب کسی نہ کسی تجربہ کے پابند و مختصر پر مشتمل ہوتی ہیں اور قانون اخلاق کو اس قسم کے کسی عنصر سے کوئی علاقہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا قانون اخلاق یہ نہیں بتلا سکتا، کہ ہمارے افعال کا مادہ کیا ہونا چاہیے، وہ محض صورت کے بارے میں رہنمائی کرتا ہے۔ لیکن خالی صورت بلا کسی مادہ کے، محض ایک عام قانون ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ قانون اخلاق اس سے زیادہ کچھ نہیں بتلا سکتا، کہ بس یہ کو قانون کے مطابق چلنا چاہئے۔ اور قانون کے مطابق چلنے کے صرف یہ معنی ہیں، کہ افعال میں باہم ایک خاص توازن و استواری ملحوظ رکھنی چاہئے، یعنی جن اصول پر ہم عمل کریں وہ ایسے ہوں، کہ خود ہم کو زندگی بھر اُن سے بچنا نہ پڑے، اور دوسروں کی زندگی پر بھی ہم اُن سے حکم لگا سکیں۔ اس طرح ہر مہم و اخلاقی حکم جس شئی پر مشتمل ہو سکتا ہے اس کے متعلق کینٹ جس قاعدہ پر پہنچا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم لا صرف ایسے اصول پر چلو جس کے عالمگیر قانون ہونیکو چاہ سکتے ہو۔

اُس نے اس قاعدہ کے استعمال کی توضیح وعدہ شکنی کی مثال سے کی ہے۔ وعدہ توڑنا خطا ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسا فعل ہے، جسکو عالمگیر نہیں بنایا جاسکتا۔ کیونکہ اگر یہ عالمگیر قاعدہ بن جائے، کہ جو آدمی جیب چاہے اپنا وعدہ توڑ دے سکتا ہے، تو وعدوں کا اعتبار ہی اٹھ جائیگا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وعدہ کرنا بند ہو جائیگا۔ اور جب وعدہ کرنا بند ہو گیا تو وہ توڑا بھی نہیں جاسکتا۔ لہذا یہ ناممکن ہے، کہ ہر شخص وعدہ توڑ سکے، اور جب ہر شخص نہیں توڑ سکتا، تو اس کا توڑنا ہر شخص کے لئے غلط کاری ہوگی۔ یعنی غلط کاری کی حقیقت استثنائے۔

اسی طریقہ سے یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کہ عالمگیر خود کشی، عالمگیر دروغ گوئی، یا عالمگیر طور پر ہر شخص کی مصیبت سے ہر شخص کا بے تعلق رہنا تک اسی طرح مستلزم تناقض ہے۔

سکشن ۲۔

۱۰ "الہیات اخلاق"

۱۱ لیکن حقیقت میں اس کا اثبات مشکل ہے۔ کینٹ کی دلیل انوکھی ضرور ہے، مگر تشفی بخش بالکل نہیں۔

باب
مصلحہ سوم

لہذا جب ہم یہ نہیں چاہ سکتے کہ ہر شخص ایسے کام کرے، تو ہمارے خود اپنے لئے بھی ایسے کام کرنے کا حق نہیں حاصل۔ اس لئے قانون اخلاق یہ ہونا چاہئے کہ ہر شخص ایسا کام کرے، جسکی نسبت ہم چاہ سکتے ہوں کہ ہر شخص کرے۔

۱۳ کینٹ کے اس نظریہ کی تنقید

(۱) صورت۔ کینٹ کا اصول بہت سی صورتوں میں کردار کے سلسلے میں رہنا کا کام تو دے سکتا ہے۔ جو کام ہم کر رہے ہیں، اگر اسکی نسبت ہم یہ ارادہ نہیں کر سکتے، کہ تمام دنیا کے لوگ ایسا ہی کریں، تو اس سے علی العموم حکم یقین کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے، کہ یہ کام غلط کاری پر مبنی ہے۔ لیکن جب اس اصول سے ہم ایجابی رہنمائی کا کام لینا چاہتے ہیں، یعنی صرف یہ نہیں کہ کیا نہ کرنا چاہئے، بلکہ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کیا کرنا چاہئے، تو نظر آنے لگتا ہے، کہ یہ محض ایک صورتی اصول ہے، جس سے کسی متعین و ایجابی شئی پر حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ بلکہ مزید غور کے بعد معلوم ہوگا کہ سلبی رہنمائی کا بھی یہ کوئی تشفی بخش ذریعہ نہیں ہے۔ مگر پہلے دیکھو، کہ کینٹ نے اس اصول کے معنی کیا لئے ہیں۔ کیونکہ اسکی دو مختلف تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ یعنی اس کو کردار کے عالم انواع سے بھی متعلق کیا جاسکتا ہے اور زمان و مکان کی تمام قیود کے ساتھ خاص خاص جزئی افعال سے بھی۔ کینٹ کے پیش نظر پہلا مفہوم تھا۔ لیکن ساتھی یہ خیال رکھنا چاہئے کہ وہ سری تاویل بھی ممکن ہے۔

۱۴ کینٹ پر تنقید کے لئے دیکھو "افادیت" باب ۱، صفحہ ۱۲۱ کی "مباحث الاخلاق" (Ethical Studies) صفحہ ۱۲۹۔ ڈیوی کی "اخلاق اخلاقیات" Outlines of Ethics صفحات ۷۸-۸۲۔ میورڈ کی "اخلاقیات اخلاقیات" صفحات ۱۳۰-۱۳۵۔ ایڈسن کی "فلاسفی آف کینٹ" صفحات ۱۱۹-۱۲۰۔ باقی کینٹ کے اس نظریہ پر مفصل بحث کے لئے دیکھو "Critical Philosophy of Kant" کینٹ کا فلسفہ انتقادی، کتاب ۲، باب ۲۔ پروفیسر ایڈسن نے کینٹ کی "نظریہ اخلاقیات" کے ترجمہ میں اس کے اصول کی کچھ حمایت کی ہے، مگر کام۔ کینٹ نے یہ مفہوم اس لئے اختیار کیا، کہ اس کے نزدیک نہ صرف یہ ضروری تھا، کہ آدمی اس اصول کو عالمگیر بنانے کا ارادہ کر سکتا ہو، بلکہ یہ قانون فطرت ہو جائے۔ اس کے اس خیال کی بنیاد کیا تھی۔ اس پر بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔

دونوں کا فرق سمجھنے کے لئے چوری کی مثال کو لو۔ اول الذکر تعبیر کی بنا پر چوری کی تمام صورتیں بلا استثنا مذموم ہوں گی، کیونکہ چوری کے اصول کو عالمگیر نہیں بنایا جاسکتا۔ ثلاث دوسری تعبیر کے، کہ اسکی رو سے جب چوری کی ترغیب کا کوئی موقع پیش آوے، تو ہر جزئی صورت میں یہ سوچنا پڑے گا، کہ ان مخصوص حالات کے اندر جو شخص بھی ہو، اسکی نسبت عالمگیر طور پر یہ چاہنا یا ارادہ کرنا ممکن ہے یا نہیں، کہ ہاں ایسے حالات میں وہ چوری کا مجاز ہے۔ پہلے معنی کے مطابق چوری کسی حالت میں بھی روا نہ ہوگی، دوسرے معنی کے مطابق ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں جائز ہو جائے۔

اب اگر ہم پہلے مفہوم کو لیں، جیسا کہ خود کینٹ نے کیا ہے، تو یہ اصول محض صورتی اصل رہ جاتا ہے، جس سے کردار کے کسی خاص مادی واقعہ پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اور اگر لگایا جاسکتا ہے، تو صرف اس صورت میں کہ پہلے ہم کسی خاص مادی واقعہ کو مان لیں۔ مثلاً یہ ثابت کرنے کے لئے کہ چوری مستلزم تناقض ہے، پہلے ہم کو ملک کا وجود مان لیتا پڑے گا۔ اگر ہم حق ملک کو تسلیم کرتے ہیں، تو کسی دوسرے کی مملوک شئی کو لے لینا، یقیناً اس کے منافی ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کا منکر ہو، تو اس کے فعل سرقہ میں کوئی تناقض نہ ہوگا۔ لہذا کینٹ کے اصول کو عمل میں لانے کے لئے پہلے یہ جاننا ضروری ہوگا کہ کن کن باتوں کے فرض کرنے کا ہم حق رکھتے ہیں۔ ورنہ مشکل ہی سے کوئی ایسا فعل

لے کینٹ کو اپنے نظریہ کے اس نقص کی کچھ نہ کچھ خبر تھی، چنانچہ بعد میں اس نے ایجابی فرائض اخلاق کو اس دو گونہ غایت سے مستبعد کرنا چاہا تھا، کہ ہم پر اپنی تکمیل اور دوسروں کی مسرت دونوں چیزیں واجب ہیں و نیز اس کے لئے اصول قانون و جوس پر ڈونس، سے بھی اس نے کام لیا ہے (دیکھو "ایسیٹ" صفحہ ۲۵۶ تا صفحہ ۳۰۲) اس طرف فرائض کا ایجابی حصہ بڑی حد تک "افادیت" سے ماخوذ ہوگا، اور عقل اخلاق کا کام صرف توافق پر زور دینا ہے۔ کینٹ کا یہ نظریہ حال کے لوگوں میں قریب قریب سبھوک کے نظریہ سے مل جاتا ہے۔ دیکھو آگے باب ۴۔ لیکن جب عادت دوسرے مباحث کی طرح، اس بحث میں بھی کینٹ نے اپنے نظریہ کے مختلف پھلوں کو الگ ہی الگ رکھا ہے، باہم ربط دینے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ دیکھو "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" مصنفہ کیرڈ کتاب دوم باب ۵۶۔

باب
فصل سوم

نکلے گا۔ جسکو مستلزم تناقض و منافات نہ ثابت کیا جاسکتا ہو مثلاً مصیبت میں کسی کی اعانت اور اخلاقی اصلاح کی کوشش وغیرہ اس قسم کے جتنے کام ہیں، سب مستلزم منافات کہے جاسکتے ہیں۔ اسلئے کہ اگر ہر شخص ان کاموں کو انجام دینے لگے، پھر کسی کے لئے بھی ان کا کرنا ضروری نہ رہ جائے گا۔ ان کی ضرورت اسی بنا پر ہوتی ہے، کہ علی العموم لوگ ان سے غفلت برتتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں اور چوری یا وعدہ شکنی کے مابین، جو فرق ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک صنف میں اخلاقی فرض کے ساقط ہو جانے سے، جو نتیجہ نکلتا ہے (مصیبت یا بد اخلاقی کا استیصال) وہ پسندیدہ ہوتا ہے، اور دوسری صنف کی صورتوں میں، جو نتیجہ (یعنی ملک و موعید کا استیصال) سقوط فرض سے نکلتا ہے، وہ ناپسندیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ مگر جب ہم یہ سوال کرتے ہیں، کہ ایک نتیجہ پسندیدہ اور دوسرا ناپسندیدہ کیوں خیال کیا جاتا ہے، تو کینٹ کے نقطہ نظر سے اس کا کوئی جواب نہیں۔ کینٹ کے اصول سے ہمکو صرف یہ معلوم ہو سکتا ہے، کہ اگر کسی کردار کو ہم عام طور پر صائب تسلیم کر لیں، تو اپنی ذات کو اس سے مستثنیٰ نہیں کر سکتے۔

اور اگر کینٹ کے اصول کے مذکورہ بالا دو ممکن مفاہیم میں سے ہم ثانی الذکر مفہوم کو اختیار کریں، تو اس سے اتنا کام بھی نہیں نکل سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا، کہ ہمکو ہمیشہ وہ کام کرنا چاہئے، جسکی نسبت ہم یہ چاہ سکتے ہوں، کہ ہر شخص جب ہمارے جیسے مخصوص حالات میں ہو، تو ایسا ہی کرے صرف یہ معنی رکھے گا، کہ ہم جس کام کو پسند کرتے ہیں وہی کرنا چاہئے۔ اسلئے کہ جب آدمی اپنے کسی فعل کو پسند کرتا ہے، تو وہ فی الواقع ارادہ کرتا یا چاہتا ہے، کہ ان حالات میں دوسرے کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے۔ لہذا اس اصول سے کردار کا کوئی قاعدہ نہیں مستنبط ہو سکتا۔ یہ ہمکو پھر محض اسی فہم عام کے نظریہ اخلاق پر لوٹا دیتا ہے۔

لہذا کینٹ کا "ارادہ محض" جو سداً ایک صوری اصول ہے، اور کسی خاص شے پر دلالت نہیں کرتا، بقول جیکوبی کے ایک ایسا "ارادہ" ہے، جو کسی بات کا ارادہ نہیں کرتا،

بلکہ یا افادہ خیالات سے دوچار کر دیتا ہے۔ دیکھو اوپر والا حاشیہ۔ کینٹ کے نظریہ اخلاق کی یہ قباحت، اس کی فلسفیانہ شہرت کا نتیجہ ہے۔
۲۵۔ دیکھو "کینٹ کا فلسفہ" انتقادی، "منتقد کیر" جلد ۱ صفحہ ۲۱۶، فوٹ نوٹ۔

تشدد (۲) ۱۳

کینٹ کے اصول پر صرف یہی اعتراض نہیں وارد ہوتا کہ وہ محض
صور ہی ہے، بلکہ اس سے جو ضابطہ اخلاق وجود میں آتا ہے، وہ

بہتر سے بہتر انسانوں کے حاسہ اخلاق کا جو اقتضا ہو سکتا ہے، اس سے بھی کہیں زیادہ
سخت ہے۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ حاسہ اخلاق خود ناقص ہے، لہذا اس قسم کے اعتراض
سے کوئی قباحہ نہیں لازم آتی۔ لیکن کسی نظام اخلاق کا حاسہ اخلاق کے منافی ہونا، مجموعی
حیثیت سے خود ایک ایسا بے نقص ہے، جو دوسرے اعتراضات کے ساتھ مل کر
اس کو یقیناً برباد کر دے سکتا ہے۔ بہر کیف جن وجوہ کی بنا پر کینٹ کا نظام ضرورت
سے زیادہ سخت تشدد آمیز ہو گیا ہے، وہ وہ ہیں۔

«الف» ایک تو یہ کہ کینٹ کے خیال کے بموجب کوئی کردار جو جذبہ احساس پر مبنی
ہے نیک ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے نزدیک انسانی کردار صرف اسی حد تک خیر و صائب
ہے جس حد تک اس کی بنیاد عقل اخلاق پر ہے، اور عقل اخلاق محض ایک صورتی
اصول ہے، کیونکہ فطرت بشری کے جذبات سے کوئی سروکار نہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے،
کہ لوگ علی العموم جس کردار کی زیادہ تعریف کرتے ہیں، وہ وہی ہوتا ہے، جسکا سرچشمہ
مشورہ عقل کے بجائے جذبہ محبت ہو بقول ورڈسورٹھ کے کہ۔

لہٰذا اگر نہ علمائے اخلاق «سادہ آدمی» کے خیالات کا بہت حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن اخلاقی سوالات میں
ان خیالات کا اعتبار بہت کچھ اس «سادہ آدمی» کی سمجھت پر مبنی ہے۔

یہ آگے چل کر باب ۵، شکوہ معلوم ہوگا، کہ بہت ہی کم مصنفین اخلاق ایسے ہیں جو نوع انسان کے
ترقی یافتہ حاسہ اخلاق کے خلاف جانیکہ دئے طیار ہوں۔ اور خود کینٹ بھی یقیناً اسپرٹیا نہیں۔
سے کینٹ کے نقطہ نظر کی ایک عمدہ مثال «Religio Medici» میں سربراہی کا

یہ اعلان ہے، کہ «ایم» اپنے بھائی کو خیرات اس کی بھوک رفع کرنے کی خاطر نہیں دیتا، بلکہ
محض خدا کا ایک حکم سمجھانے کی غرض سے ایسا کرتا ہوں، اب اس خیال کا مقابلہ تم اس
خلاق دوست آدمی کے خیال سے کرو جو لوگوں کو محض محبت و ہمدردی کی بنا پر فائدہ پہنچاتا ہے،
تو ملانیہ نظر آئے گا، کہ دوسرا خیال پہلے خیال سے کہیں زیادہ اعلیٰ ارفع ہے بلکہ یہ کہنا ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا
کہ اس قسم کی صورتوں میں آدمی کا فعل جس قدر زیادہ محبت پر مبنی اور ادائے فرض کے خشک احساس
سے دور ہو، اسی قدر زیادہ بہتر و متحسن ہوگا۔ لیکن پہلے اگلا ماحیہ دیکھو۔

باب
فصل سوم

”دنیا میں ایسے لوگ بھی ہیں، جو یہ نہیں دیکھتے کہ تمہاری نظر ان پر ہے یا نہیں۔ وہ محبت و صداقت کی راہ میں صرف اپنی صدائے باطن پر بھروسہ کرتے ہیں۔ وہ بلا خوف و لرزت قائم تمہاری خدمت کرتے ہیں، اور پھر یہ نہیں جانتے کہ خدمت کر رہے ہیں۔“

لیکن کیٹنٹ کے خیال میں، (جو فرائض اخلاق کو صوری اصول عقل پر مبنی قرار دیتا ہے)، ایسا ہونا ممکن ہی نہیں۔ شہر و شاعر شلمچو کیٹنٹ کے نظام کا دلدادہ ہے، اُس نے بھی اس نقص کو محسوس کیا، اور ایک نظم میں تعریفاً اس طرح ظاہر کیا ہے، کہ ایک شخص اپنی اخلاقی دشواری فلسفہ کیٹنٹ کے قائل کے سامنے پیش کرتا ہے کہ

”میں اپنے دوستوں کی خدمت کرتا ہوں، لیکن افسوس! اس میں محبت شامل ہوتی

ہے، اسلئے مجھ کو اندیشہ ہے، کہ بیشک نہیں ہے۔“

اسکو جواب ملتا ہے کہ

”بس یہی اندیشہ تو اصل چیز ہے، اسی کو ترقی دے اور لوگوں سے محبت کے بجائے سخت

نفرت کرو، تب جا کر تم کراہیت کے ساتھ قانون اخلاق کے فرض کو پورا کر سکو گے۔“

اس میں شک نہیں، کہ یہ جواب حد سے زیادہ مبالغہ آمیز ہے، اسلئے کہ کیٹنٹ نفرت

لے شلر نے اس خیال کو اور بھی زیادہ فلسفیانہ انداز سے ادا کیا ہے۔ اپنی کتاب 'und Wurd

Ueber Anmuth میں لکھتا ہے کہ ”آدمی لذت کو فرض کے ساتھ نہ صرف جمع کر سکتا

ہے، بلکہ الٰہی کو جمع کرنا چاہئے اس کو عقل کی اطاعت میں اطمینان آنا چاہئے۔“

اس میں شک نہیں، کہ اس سب کو کیٹنٹ کے پیش کردہ اصول کے خلاف انتہا پسندی کی دوسری حد پر نہایت

آسانی کے ساتھ پہنچا دیا جاسکتا ہے، اور اس صورت میں غالباً کیٹنٹ کی انتہا پسندی کو خطرناک ثابت

ہوگی۔ مثلاً ماں باپ کا مد سے زیادہ لاپرواہی کے جذبہ شفقت کی بنا پر جائز نہیں ہو سکتا۔ زیادہ

سے زیادہ ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں، وہ یہ ہے، کہ محض فرض شناسی کے ساتھ اگر محبت و شفقت کا جذبہ بھی شامل

ہو، تو آدمی اپنے فرائض کو زیادہ خوبی سے انجام دے سکتا ہے، اور محبت کے ساتھ جو فرض ادا کیا

جائے، اس کے فرض ہونے میں کوئی خرابی نہیں واقع ہو سکتی۔ بلکہ اعلیٰ فرائض، جو محبت کو تسلیم ہوتے ہیں،

وہ تو عدم محبت کے ساتھ جمع ہی نہیں ہو سکتے، اور محض احترام قانون کا خیال ان کو کاٹھ نہیں ادا کر سکتا۔

دیکھو کیٹنٹ کی ”فرضیہ اخلاق“ کتاب ۳۔ باب ۵ نیز اوپر کتاب اول کا باب ۳، فصل ۵ دیکھو۔

و کراہیت کی موجودگی کیا معنی، محبت کی عدم موجودگی تک کو ضرور ہی نہیں سمجھتا۔ تاہم یہ سچ ہے، کہ وہ جذبات پر مبنی اخلاق کو اخلاق نہیں تسلیم کرتا، بلکہ اس کے نزدیک اخلاق ہی ہے، جسکی بنیاد خاص احساس فرض اور عقل پر ہو۔

(ب) دوسرا تشدد کینٹ کے نقطہ نظر میں یہ ہے، کہ وہ اخلاقی احکام میں کسی استثناء کو روا نہیں رکھتا۔ حالانکہ بہتر سے بہتر حاسہ اخلاق کا یہ فتویٰ ہے، کہ کوئی حکم بھی ایسا نہیں چاہیے وہ کشاہی مقدس کیوں نہ ہو بجز حکم محبت کے، جو بعض مخصوص حالات کے اندر ساقط نہ ہو جاتا ہو۔ جیکوٹی نے فحشہ کو خطاب کر کے کینٹ کے اس اصول سے نہایت جل کر اختلاف کیا ہے، کہ ”ہاں میں ملحد ہوں میں بے دین ہوں، جو باوجود اس ارادہ کے جو کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا، اس بات پر آمادہ ہوں، کہ ڈسٹرٹوٹو ایک طرح جھوٹ بولوں، یا ٹیلیس کی طرح دھوکا دوں ٹھولیں کی طرح قتل کروں، یا امانڈ اس اور جان ڈی وٹ کی طرح قانون شکنی اور دروغ حلفی کا مرتکب ہوں، آنھو کی طرح خودکشی کروں، اور ہر ان یوم السبت میں انان کی بالیاں ملوں، محض اسلئے کہ میں بھوکا ہوں، اور اس لیئے کہ قانون انسان کی خاطر بنا ہے، انسان قانون کی خاطر نہیں بنا ہے۔ میں یقیناً بے دین ہوں، اور ایسے فلسفہ نیز اسکی ہستی پر دو دنوں کو تسخیر جانتا ہوں جو مجھ کو ان چیزوں کی بنا پر بے دین کہتا ہے۔

لہ یہ بات یاد رکھنے والی ہے کہ خود فحشہ نے باوصف کینٹ کے پیرو ہونے کے، اس کے جس مقولہ پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا ہے، وہ یہ ہے، کہ ”ضمیر کی لغزش دہم ہے“ اور لا اتباع ضمیر، کہ وہ اخلاق کا سب سے اعلیٰ اصول قرار دیتا ہے۔ مزید برآں وہ ضمیر کو کوئی ایسا اصول نہیں سمجھتا جو محض صوری احکام وضع کرتا ہے، بلکہ ساتھ ہی یہ حکو عقلی ترقی کی راہ پر بڑھنے کا حکم کرتا ہے۔ لہذا فحشہ کو دراصل اس تصور ہی ارتقا کے مسلک کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے، جس کا آگے باب ۵ میں ذکر آئیگا۔ اسی بنا پر جینٹ نے لکھا، کہ فحشہ تو درحقیقت خود جیکوٹی کا ہم خیال ہے، اس نے اپنا مخالفت ناحق فرض کر لیا۔ ”نظر یہ اخلاق“ صفحہ ۲۶۴، کیونکہ جیکوٹی بھی دل یا انفرادی حاسہ اخلاق ہی کو مرجع قرار دیتا ہے۔ البتہ فحشہ کی مراد ”ضمیر“ سے رہنمائی کا ایک عقلی اور کلی اصول تھا، جو محض دل یا حاسہ اخلاق سے نہایت ہی مختلف شے ہے۔ دیکھو ۱۱ فحشہ، مصنفہ ایڈلسن صفحہ ۱۴۳، سبکو کہ کی ”تاریخ فلسفہ“ صفحہ ۲۴۳، ۲۴۴، اردو میں کی ”تاریخ فلسفہ“ جلد دوم صفحہ ۵۱-۱۶۔

کیونکہ میرے باطن کا یہ مقدس ترنن انہماک ہے، لہذا یہی صوفیوں میں قانونِ مثل سے تمنا و تر
 انسان کا خصوص شایع منی اور اسکی الہی غلط و غفلت کی دستاویز ہے، اگرچہ مکتب کی
 نزدیک انسان پر اندھ ہے، اس کے ساتھ قانون کی پروہی و عجب نہیں، اسکو حق ہے،
 کوشش کے حکم کا مداخلت کی صاف میں کرے، کیونکہ الہی ہی ایک ایسی شئی ہے جس
 کے خیالات کیسے نہیں ہوتے، وہ کہتا ہے، اگر کائنات کا خلق ماورائیت سے
 سب سے دل کو نکال کر نہیں بھیجے، اسے سکنا، اسکی جگہ پر عناصر ایٹمیو غیبت یا
 غایت کو رکھ دے۔ میں محبت کی تدبیروں سے رہائی کا روادار نہیں، کہ صرف کبر و خودی
 کو رحمت کہوں۔

جیتوئی کا خیال کس حد تک حق و ثابت ہے، یہ اس کے بل کر معلوم ہو گا، حقیقت امر یہ ہے
 کہ کائنات کی طرح جیتوئی کا خیال بھی صرف ایک طرف ہے، وہ خود غلو و تعریض کی حد پر ہے۔
 الہیہ جیتوئی کی اس دوسری طرف کی احتیاط بندی سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے، اگر کائنات کے
 اصول کی یہ قطعاً خامی اور سراسیمہ نشی نہیں، کہ وہ اپنے اخلاقی احکام میں کسی استثنائی کو نہیں
 نہیں رکھتا، جیتوئی کے خیالات کو الگ رکھو بھی یہ صاف نظر آتا ہے، اگر کائنات کا عمومی
 مدد سے گورا ہوا ہے۔ کیونکہ روزِ مہر کی زندگی میں جگہ بھرے خیالات ایسے ملتے ہیں، جو
 صرف مشابہات ہو سکتے ہیں، کیا پروردگار اسے ایسا درویشی کی ہیئت سے صورت میں، اگر اگر
 شخص کو لکھ کر دے، تو وہ باہر نہیں رہ سکتا، اگر ایک شخص اپنی ساری زندگی کسی جگہ
 کام کے لئے وقف کر دے، تو یہ ایسے شخص ہے، کہ بہت کم لوگ ایسا کر سکتے ہیں۔
 یا غور کی مثال، کہ اگر ہر شخص شادی نہ کرے، تو انسانی نسل ہی منقطع ہو جاتے، لہذا اس
 بنیاد پر اگر کوئی آدمی اپنے جس کی کس خدمت کے لئے شادی نہیں کرتا، تو کائنات کے
 اصول سے وہ مرتکب تناقض ہو گا۔ ہم یہ ایک ہی بات سمجھتے ہیں، کہ ہر شخص کے لئے
 بلا تفریق شادی کرنا فرض نہیں ہے، بلکہ بعض صورتوں میں بعض لوگوں کا بھروسہ ہونا ہی

لے دیکھو، ہر ایک کی دستاویز اخلاقیات، کتاب ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲،

فرض ہوتا ہے۔ اور وہ بھی نسل انسانی ہی کے کسی فائدہ کے لئے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس معنی میں کینٹ کا اصول ضرورت سے زیادہ سخت اور تشدد آمیز ہے۔ لیکن اگر دوسرے معنی لئے جائیں تو تو یہ حد سے زیادہ سست اور ڈھیلہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر وہ شئی جائز ہو جائے گی جس کے عالمگیر ہونے کو ہم اپنے مخصوص حالات کی قید کے ساتھ چاہ سکتے ہیں، اور اس میں تمام دنیا کے افعال آجاتے ہیں۔ بجز ان کے، جنکے لئے سرے سے کوئی بھی عقلی حیلہ نہ مل سکتا ہو۔

۵۔ کینٹ کے اصول تنقید بالا سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے، کہ کینٹ کا اصول سراسر بے معنی ہے، بلکہ ایک معنی اگر کے کسی فعل کے صواب و خطا کی جانچ کی یہ سوال پوری کسوٹی ہے، کہ اس کو برابر بنانا جاسکتا

ہے، یا نہیں۔ اس لحاظ سے اخلاقی فعل ذہنی حیات کے مشابہ ہے۔ کیونکہ استواری کے ساتھ نہ تو ذہنی یا فکری غلطی کو شروع سے آخر تک بننا جاسکتا ہے، اور نہ گناہ کو۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں محض صوبہ ہی استواری یا توافق کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کسی خیال پر، جب تک تنہا یہی خیال پیش نظر ہے، استواری کے ساتھ قائم رہ سکتے ہیں۔ اسکی غلطی و ناہمواری صرف اس وقت واضح ہوتی ہے، جب ہم اسکو مجموعی نظام عالم کے ساتھ ملے چلنا چاہتے ہیں۔ یہی حال حیات اخلاق کا ہے، کہ ایک غلط اصول عمل کو، جب تک صرف اسی پر اور اسکے قریبی نتائج پر نظر ہے۔ ہم استواری کے ساتھ بناہ سکتے ہیں، بلکہ یہ تک چاہ سکتے ہیں کہ دوسرے بھی ایسا ہی کریں۔ لیکن جیسے ہی ہم اس سے آگے بڑھتے ہیں، اور مجموعی نظام حیات سے اسکو ملاستے ہیں،

لہٰذا مثلاً ایک بد معاملہ آدمی اپنی بد معاملگی کو یہ کہہ کر جائز کر سکتا ہے، کہ وہ اس اصول پر کاربند ہے، کہ ایک ہوشیار آدمی کو احمق آدمی کے دعو کا دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ اگر اسکو خود اپنی ہوشیاری پر کامل اعتماد ہے، تو وہ اس اصول کے عالمگیر ہونے کو آسانی سے چاہ سکتا ہے، اور ساتھ ہی صرف اس مذکورہ بالا قید کے ماتحت دوسروں کے حقوق کی حرمت کے عام اصول کا بھی قائل رہ سکتا ہے۔

یہ خود اس نظام حیات پر بحث بعد کو ہوگی۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا کہ زندگی ایک ارتقاء نمو ہے۔ لہٰذا یہ مکمل نظام کی صورت میں ہمارے سامنے کبھی موجود نہیں ہو سکتی، اور جس شئی کے ساتھ تطابق و استواری ہو تو قائم رکھنی ہے، وہ اسی نمودار تھا کا خیال ہے۔

بات
نفل سوم

تو فوراً ہی نظر آنے لگتا ہے، کہ اُسکے عالمگیر بنانے کا ارادہ ہم نہیں کر سکتے۔ بات یہ ہے، کہ فعل خود اپنی ذات کے منافی نہیں ہوتا، بلکہ مجموعی نظام حیات کی جو وحدت ہے، اس کے ساتھ میل نہیں کھاتا۔ لہذا اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اس کے جاننے کی کیا صورت ہے، کہ کون سا فعل اس وحدت کے مطابق ہے اور کون سا منافی؟ اور اس حیثیت سے ہم کس فعل کے عالمگیر ہونے کو چاہ سکتے ہیں، اور کس کو نہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے محض صوری استواری و مطابقت کافی نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو اپنی خواہشوں کی حقیقت و نوعیت پر غور کرنا ہوگا، یعنی مادہ اور صورت دونوں سے کام لینا پڑے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ ہم کو اُس ذات یا نفس کی حقیقت جاننی ہوگی، جس کے ساتھ تطابق پیدا کرنا ہے۔

تعلیق متعلق کینٹ

بریتانی نے ٹھیک لکھا ہے، ”مباحث اخلاقیات“ مقابلہ دم، کہ کینٹ نے فرض بلے فرض علم کا قائل ہے (یعنی فرض کو فرض کے لئے کرنا چاہئے۔ ہم، اور اس کا مقابلہ انا درست سے کیا ہے (مقالہ ۳)، جس کو وہ لذت برائے لذت سے تعبیر کرتا ہے۔ اسی طرح

لہ یہاں یہ بات خیال رکھنے والی ہے کہ کسی حد تک کینٹ بھی اسی نقطہ نظر کے قریب پہنچ گیا تھا، خصوصاً اپنے اس خیال میں کہ انسانیت غایت مطلقہ ہے اور اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ تمام ذہنی عقلی ہستیاں ایک مملکت غایات ہیں۔ دیکھو ”الہیات اخلاق“، سنکشن ۲، ادیٹ کا ترجمہ صفحات ۴۶-۴۹۔ لیکن کینٹ کے نظام کی ہمہ گیر شمولیت نے، اس کو اس خیال کی پوری اہمیت تک نہ پہنچے دیا۔ اور اس کا اصول بہر حال صوبیت سے آگے نہ بڑھ سکا۔ دیکھو کہ اس کی کتاب ”کینٹ کا فلسفہ انتہائی“

جلد دوم صفحات ۲۱۸-۲۲۶۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ ”فرض برائے فرض“ کے متعلق اس بات میں بریتانی نے جو کچھ لکھا ہے، وہ نقطہ کے نظریہ کا صحیح بیان نہیں ہے، نہ بریتانی کا مقصود کینٹ کی ترجیح جاتی ہے۔

پروفیسر ڈیوئی نے "اخلاق اخلاقیات" صفحہ ۱۱۱ میں لکھا ہے، کہ کینٹ کا نظام محض
 ضروری اخلاقیات کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ایسا "نظریہ" ہے، جسکی رو سے خیر
 نہ صرف خود ارادہ میں محدود ہے، بلکہ اس ارادہ کو کسی غایت و مراد سے (یعنی جسکا ارادہ
 کیا جاتا ہو) قطعاً کوئی تعلق نہیں ہے۔ "مسٹر میورٹ نے "اعمال اخلاقیات"
 صفحہ ۱۱۲ بھی بریڈلی اور ڈیوئی دونوں کے حوالہ کے ساتھ، کینٹ کے نظریہ کی فریاد
 بھی تعبیر کی ہے۔ لیکن بریڈلی نے اس نظریہ کا افادیت سے جو مقابلہ کیا تھا، اس میں
 میورٹ نے ذرا انتہا پسندی سے کام لیا ہے۔ حتیٰ کہ کینٹ کے خیال "خیر بریڈلی" تعبیر کیے
 اس نے "غایت بصورت اشیاء نفس" کا عنوان اختیار کیا ہے۔ جو میرے نزدیک
 مبالغہ ہے۔ کینٹ کا یہ خیال بے شک تھا، کہ ہکوا اپنا فرض خالص قانون عقل کی پیروی
 میں ادا کرنا چاہئے، نہ کہ کسی لذت کی امید سے، لیکن جہان تک میں سمجھتا ہوں، اس نے
 یہ کثایت بھی نہیں کہا ہے، کہ لذت کی خواہ مخواہ عدم موجودگی کوئی فضیلت ہے۔
 بلکہ بخلاف اسکے، گو وہ یہ تو نہیں سمجھتا، کہ مسرت طلبی نیکی کا راجحی کا براہ راست مقصد
 ہونا چاہئے، تاہم یہ مانتا ہے کہ انسان کے لئے کامل خیر برتر وہی ہے، جس میں نیکی و
 مسرت دونوں شامل ہوں، (البتہ مسرت کو نیکی کے ماتحت رہنا چاہئے)۔ بلکہ وہ تو
 یہاں تک گیا ہے، کہ اگر ہمارے پاس یہ یقین کرنے کے وجہ نہ موجود ہوں، کہ بالآخر
 نیکی و مسرت دونوں متحد ہو جاتے ہیں، تو اخلاق کی بنیاد ہی منہدم ہو جائیگی۔ چنانچہ
 لکھا ہے، کہ "ہمارے علمی راس الفضائل میں، یعنی جسکو ہمارا ارادہ پورا کر سکتا ہے، نیکی
 و مسرت دونوں طرح لزوماً آمیز ہیں، کہ خالص عقل عملی ایک کو دوسرے کے ساتھ ملائے
 بغیر فرض ہی نہیں کر سکتی اب اس لزومی آمیزش و ترکب کی (جیسا کہ ہر ترکب میں ہوتا ہے)
 وہی صورتیں ممکن ہیں، تحلیلی یا ترکیبی۔ یہ تو معلوم ہو چکا ہے، کہ تحلیلی نہیں ہو سکتا لہذا
 ترکیبی ہوگا، ترکیبی میں بھی بالتحصیل تعلیلی (یعنی علت معلول کا علاقہ لزوم)، کیونکہ اسکا تعلق
 عملی خیر یعنی ایسی خیر سے ہے، جو عمل کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ لہذا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے،

۱۔ "انتقاد عملی عقلی" (Critique of Practical Reason) حصہ اول - یک

باب، فصل ۱ - کینٹ کی "نظر یہ اخلاقیات" ترجمہ ایڈٹ - تیراٹریشن صفحہ ۲۰۹ -

یعنی براہ راست نہ مسرت نیکی میں داخل ہے، اور نہ نیکی مسرت میں۔

باب
فصل سوم

کہ خواہش مسرت یا تو نیکی کی محرک ہو، یا نیکی اسکی علت فاعلی ہو۔ پہلی صورت قطعاً ناممکن ہے، کیونکہ جو اصول مسرت ذاتی کی خواہش کو موجب ارادہ قرار دین، وہ اخلاقی اصول ہرگز نہیں نہ ان پر نیکی کی بنیاد قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن دوسری صورت بھی ناممکن ہے اسلئے کہ دنیا میں ارادی نتیجہ کی کیفیت سے علل و معلولات کی علی وابستگی ارادہ کی اخلاقی نوعیت کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ یہ موقوف ہوتی ہے، قوانین فطرت کے علم اور ان کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کی جسمانی قوت پر۔ لہذا اخلاقی قوانین کی انتہائی مستحکامی کے باوجود بھی ہم مسرت کا نیکی کے ساتھ کوئی ایسا لازمی ربط نہیں دریافت کر سکتے، جو اس افضال کے شایاں ہو۔ لیکن چونکہ اس واسطے افضال کی ترقی جسکے تخمیل میں مسرت و نیکی کا لزوم داخل ہے، ہمارے ارادہ کا طبعی اقتضا ہے، اور قانون اخلاق کے ساتھ غیر متضاد طور پر وابستہ ہے اسلئے اول الذکر کے عدم امکان سے ثانی الذکر کا بطلان آپ سے آپ ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر خیر برتر علی قواعد سے ممکن نہیں ہے، تو پھر قانون اخلاق جو اس خیر برتر کی ترقی کا حکم کرتا ہے وہ بھی محض خیالی مقاصد کی طرف راجع اور اسی لئے لازماً باطل ٹھہر گیا۔

لہذا کینٹ کے نزدیک نیکی کو کارآمدی کا برترین مقصد فقط قانون عقل یعنی توافقی صورتی کے قانون کی متابعت ہے۔ نیکی مسرت کی خاطر نہیں، بلکہ خالص ادائے فرض کی خاطر کرنی چاہئے کینٹ ایتنا نفس کی تعلیق میں اسی معنی میں کرتا ہے۔ وہ ایتنا نفس کہ مقصد نہیں قرار دیتا۔ مقصد صرف قانون کی متابعت اور عقل کی پیروی ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ سمجھتا ہے، کہ گو نیکی کارآمدی مسرت کا قصد نہیں کرتا، تاہم انسان کی کامل فلاح میں نیکی اور مسرت دو نو چیزیں داخل ہیں۔ اور اگر چارے پاس یہ یقین کہ نیکی کوئی وجہ نہ ہو،

۱۔ کینٹ اسی کا منکر ہے اور صرف اسی معنی کے اسکو ناسک (نفس کش) م، یا ایتنا نفسی کا قائل کہا جاسکتا ہے۔
۲۔ فلاح کامل مقابل ہے فلاح جزئی کے خیر میں تعارض ہے نیکی سے، اور خیر کامل (نیکی) مسرت سے۔ دیکھو "انتقاد عقل علی" حصہ اول، کتاب ۲، باب ۲ مترجمہ اربعہ صفحہ ۲۰۶۔ اس مسئلہ پر کینٹ کے خیال کی تحقیق کے لئے دیکھو کیرڈ کی کتاب "کینٹ کا فلسفہ انتقاد" کتاب ۲، باب ۵ (جلد ۲ صفحات ۲۸۹-۳۱۴)۔

کہ آخر میں جا کر یہ دونوں ایک ہو جاتی ہیں، تو خود اخلاق ہی کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ اخلاق کی بنیاد اقتضا و عقل پر ہے، اور حصولِ راسل الفضائل کا امکان بھی عقل ہی کا ایک اقتضا ہے۔ اگر تائی الذکر اقتضا وہم و خام خیالی ہے، تو اول الذکر بھی باطل ہو جائے گا۔ کینٹ نے اس اشکال کو جو خدا کے فرض سے حل کیا ہے، جو اسکے نزدیک امکانِ راسل الفضائل کی لازمی شرط ہے۔

بہر حال اس سے اتنا معلوم ہو جاتا ہے، کہ کینٹ انشیا رنفس کو مقصد نہیں سمجھتا۔ بلکہ اصل یہ ہے کہ علماء اخلاق کا کوئی سنجیدہ گروہ بھی ایسا نہیں کہ انشیا رنفس کو مقصد قرار دیتا ہو۔ پیٹھم نے بے شک دم از کم و دان کی تعبیر کے مطابق، اپنے نظریہ افادیت کا مقابلہ ناسکی اصول سے کیا ہے، اور اس اصول کی نسبت لکھا ہے، کہ "جو لوگ اسکے پیرو ہیں وہ لذات کو سخت نفرت و دہشت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ایسی لطف و لذت کی ہر چیز کو مکروہ اور گناہ خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اخلاق کی بنیاد ترک لذات پر ہے، اور نیکی نام ہے نفس کشی کا۔ مختصر یہ کہ فائین افادیت کے برعکس وہ ہر ایسی چیز کو مروج سمجھتے ہیں جو مسرت کو گھٹاتی ہے، اور ہر ایسی چیز کو مذموم جانتے ہیں جو اسکو بڑھاتی ہے۔" لیکن یہ تعبیر کینٹ کے اصول پر کسی طرح نہیں صادق آتی، نہ بعض انتہا پسند کلیہ کے نکال دینے کے

لے اس مسئلہ پر کینٹ و بٹلر کا توار و خیال قابلِ لحاظ ہے، دیکھو جوگ کی "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۱۹۵-۱۹۶۔ لیکن بٹلر کی نسبت کینٹ نے اس دشواری کو بہت زیادہ تعین و تمقن کے ساتھ بیان کیا ہے۔ نیز کینٹ نے اسکے حل کی جو کوشش کی ہے، وہ بھی بہت زیادہ عمیق انتظری پر مبنی ہے۔

سکشن ۵۔ دایٹ صفحہ ۲۲۱۔

کینٹ

سے نظریہ قانون سازمی (Theory of Legislation) باب ۲۔ نیز اصول اخلاقی (Principles of Morals & Legislation) "و قانون سازمی" Methodology of Pure Practical Reason (متبرج آریٹ صفحہ ۵۵۲) میں

کینٹ کا یہ جملہ ہے، کہ "نیکی کی ساری قیمت یہ ہے کہ اسکے لئے بہت کچھ انکار کرنا پڑتا ہے" لیکن قرینہ مقام سے صاف معلوم ہوتا ہے، کہ اس کا مقصد صرف یہ ہے، کہ انشیا رنفس کو محرک کا پتہ لگتا ہے۔

پاٹ
تعلیق سوم

بعد علماء اخلاق کا کوئی اور ہی فرقہ اس کا تامل ہے۔ خود جیمز نے بھی اس ضمن میں بعض علماء مذہب اور جانشینیوں Jansenists کے علاوہ کسی فلسفی مضمت کا سوا نہیں دیا ہے۔ رواقیہ علم (جن سے یقیناً کینٹ کا اصول بہت کچھ متاثر ہوا ہے) ایثار و مسرت کو بذات خود کوئی خیر نہیں تصور کرتے تھے۔ بلکہ بخلاف اس کے، جیسا کہ خود کینٹ نے بیان کیا ہے، رواقیہ اور پیروان اپیکورس دونوں نیکی کو عین مسرت قرار دیتے تھے۔ البتہ پیروان اپیکورس یہ کہتے تھے کہ طلب مسرت نیکی ہے، اور رواقیہ کا مسلک یہ تھا کہ نہیں طلب نیکی مسرت ہے۔

میرے اور میورنڈ کے مابین اس مسئلہ میں بظاہر جو خفیف سا اختلاف نظر آتا ہے اس تعلیق سے اپنے اختلاف خیال پر زور دینا مقصود نہیں تھا، بلکہ یہ دکھانا کہ جو لوگ ہم دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر تم میورنڈ کی کتاب غاکصر اخلاقیات الٹ کر دیکھو، تو تمکو خود معلوم ہوگا کہ یہ اختلاف محض سطحی ہے۔ اور گو میورنڈ نے کینٹ کے اصول اخلاقیات پر بحث کا عنوان "مقصد بصورت ایثار و نفس" رکھا ہے، اور ایکو ناسکی اصول اخلاق کی ایک تفسیر قرار دیا ہے، تاہم کینٹ کے اساسی اصول پر اُس نے جو بحث کی ہے، وہ میں سمجھتا ہوں کہ اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے، جو کتب ہدای میں اوپر کی گئی ہے۔ لہذا مجھکو تو یقین ہے کہ ہمارا یہ اختلاف زیادہ تر محض لغلی ہے۔ یہاں یہ بیان کر دینا مناسب ہوگا کہ شلر نے جو اعتراضات کئے تھے (جس کا وہ پر فصل ۱۳ میں ذکر آیا ہے)، ان کے ایک بڑا کینٹ نے اپنے رسالہ Religion within the Bounds of mere Reason ("مذہب محض عقل کے دائرہ میں ہے")

۱۔ دیکھو جوگ کی "نامرخی اخلاقیات" صفحات ۳۳-۳۵۔

۲۔ رواقیہ کے مسلک کیلئے سموگ کی "نامرخی اخلاقیات" صفحات ۷۰-۸۵ دیکھو۔

۳۔ مائیکلٹ کا فلسفۂ انتقادی "از گریٹر" جلد دوم صفحات ۲۲۲-۳ وغیرہ۔

۴۔ "انتقاد عقل علی" حصہ اول و کتاب ۲ و باب ۲ و ترجمہ ایبٹ (صفحہ ۲۰)۔

۵۔ بلکہ اگر ایک خاص قسم کی مسرت، طلب نیکی میں لازمی ہے۔ دیکھو "نامرخی اخلاقیات" صفحات ۸۳-۸۴۔

۶۔ نیز Metaphysical Elements of Ethics ("الهیات عنکمر اخلاقیات")

Ethics

ترجمہ اینٹ صفحات ۳۱۲-۳۱۳۔

میں جواب دیا ہے۔ اس میں اُس نے تسلیم کیا ہے کہ ایک کامل نیکو کار آدمی نیک کاموں کا عاشق ہوتا ہے، اور انگوذت کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ لیکن اس عشق و محبت اور لذت کو وہ احساس فرض کا محض نتیجہ سمجھتا ہے جو احساس فرض کی مانتی میں کام کرتا ہے، اسکو بعد کو تبدیل اداے فرض میں لذت ملنے لگتی ہے۔ اس اعتراف سے اعتراضات کے زیادہ سخت حصہ کی تو ممانعت ہو جاتی ہے، لیکن قانون عقل اور جذبات محبت کے مابین ہلک دوئی اب بھی قائم رہتی ہے۔ یعنی اچھی سیرت کے بجائے محض اچھے اسرار کا پر زور دینے کا نقص ہر حال باقی رہ جاتا ہے۔ دیکھو اوپر کتاب اول باب نمبر ۲۔

باب چہام

معیار بہ صورت مسرت

۱۔ تمہید۔ کینٹ کے حکم علی الاطلاق کا نقص تو اوپر کے باب میں معلوم ہو چکا۔ اس کا مدعا صرف یہ تھا، کہ ہم کو اپنے افعال پر شخصی و انفرادی نقطہ نظر سے حکم نہ لگانا چاہئے، بلکہ یہ دیکھنا چاہئے، کہ وہ عالمگیر بنائے جاسکتے ہیں، یا نہیں، اور اسی عالمگیر نقطہ نظر یا نفس کلی کے مطابق عمل کرنا چاہئے۔ یہ اصول محض صورت ہی صورت ہے اب دیکھنا ہے، کہ اس صورت کا وہ دیوولی کیا ہو سکتا ہے، یعنی اس نفس کلی

۲۔ خصوصیت کے ساتھ جذبات یاد رکھنے والی ہے، وہ یہ ہے کہ کینٹ کا سارا زور اُس پر ہے کہ فرض کو رغبت کی بنا پر نہ ادا کرنا چاہئے، لیکن وہ اس کا ہرگز مدعی نہیں کہ اداے فرض میں رغبت نہ پائی جانی چاہئے۔ لہذا اُس کو ناسکی کہنا بجا نہیں۔

۳۔ محض صورت ہی صورت ہونے کے یہ معنی نہیں، کہ میں اس کی عملی اہمیت کا منکر ہوں۔ بلکہ عملی زندگی میں ہم برابر اپنے اور دوسروں کے افعال پر بعض ایسے معیاروں کی رو سے حکم لگایا کرتے ہیں، جو عالمگیر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اور کینٹ کا اصول اس خطرناک غلطی سے ہم کو بچا سکتا ہے۔ برائیس کی کتاب "American Common wealth" سے سمجھو صورت امریکہ،

کی حقیقت کیا ہے، اور اسکی تعریف کیونکر ہوتی ہے۔
۲۔ اعلیٰ و ادنیٰ عوالم | اخلاقیات کا یہ تقریباً ایک سلسلہ اصول ہے، کہ ارادہ کی بعض صورتیں، بعض سے بہتر و اعلیٰ ہوتی ہیں۔ جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ بعض خواہشیں یا عوالم خواہش بعض سے بہتر و اعلیٰ ہیں۔ لہذا یہ ایک تحقیق طلب مسئلہ بنجاتا ہے، کہ کسی خواہش یا عالم خواہش کو کیوں بہتر و اعلیٰ سمجھا جاتا ہے

بقیہ ماشیہ صفحہ ۱۷۶۔ باب کے ایک اقتباس سے جو درج ذیل ہے، امید ہے، کہ اس خطرو کی کافی توضیح ہو جائیگی۔ وہ لکھتا ہے، کہ تمام پیشہ والے اپنے لئے بالاطیع ایک مخصوص ضابطہ کو تائین کیا لیتے ہیں، جو عام قوانین سے کم سخت ہوتا ہے۔ جس طرح ہمیشہ والا بعض چیزوں کو اس لئے غلط سمجھتا ہے کہ یہ اس کے پیشہ مخصوص آداب کے خلاف ہوتی ہیں، گو بچائے خود وہ بے ضرر ہوں، اس طرح وہ بعض ایسی چیزوں کو مباح بھی سمجھتا ہے، جو بچائے خود مذموم ہوتی ہیں۔ تجارت کی دنیا میں ایسی کمیشن کے معاملہ میں کیسے کیسے مذموم چیزوں سے کام لیتے ہیں، اور جب عدالت اُن کے ناجائز منافع کو واپس دلاتی ہے تو ان کے ہم پیشہ بھائیوں کو یہ عجیب بات معلوم ہوتی ہے۔ ایسی تھوڑے عرصہ پیشہ تک انگریزی یونیورسٹیوں میں یہ دستور تھا، جو شخص ایم۔ اے کی سند حاصل کرتا تھا، اسکو کلیسا انگلستان کی انٹیلیجنس دفعات پر دستخط کرنے پڑتے تھے۔ حالانکہ ان میں سیکرٹوں اشخاص ایسے ہوتے تھے، جو ان مذہبی عقاید پر قطعاً ایمان نہیں رکھتے تھے، اور بالاعلان کہہ دیتے تھے، کہ وہ انکو نہیں مانتے ہیں، لیکن پھر بھی انکو ایک آدمی بھی اب نہ تھا، جو ان جھوٹی دستخط کرنیوالوں کو برا سمجھتا ہو۔ یہ رشتہ کے بعض سلسلہ اصول کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوتا ہے، لیکن پھر بھی اپنے پیشہ کے فرائض کو رہایات کو بدیعاً سمجھ کر سراہتا رہتا ہے۔ اہل پیشہ کی طرح یہی مال اکثر عام افراد کا بھی ہے، کہ وہ اپنے اوپر اپنے ہی نقطہ نظر یعنی اپنی ہی حالات اور گذشتہ افعال کی رو سے حکم لگاتے ہیں اور اس طرح گویا ہر فرد اپنے خود اپنے تجاویز انحراف کے لئے اپنے دل میں نسبتاً ایک ایسا نرم ضابطہ اخلاق بنا لیتا ہے، جو کم و بیش دوسروں کے لئے روا نہیں رکھتا ہے۔ ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ جس خطا کا آدمی خود اکثر مرتکب رہا ہے، اس کو اتنا بڑا جرم نہیں سمجھتا جتنا اس خطا کو جس کا کوئی دوسرا ارتکاب کرتا ہے، اور وہ خود اس سے محفوظ رہا ہے۔ یہی مال اقوام کا بھی ہے۔ اس بیان میں گو کسی قدر سنگینیت ہے، تاہم نزعاً حقیقت کی توقع کافی حد تک ہو جاتی ہے۔ +

اس سوال کی ماہیت اس کے ایک جواب سے امید ہے کہ اچھی طرح واضح ہو جائیگی۔ یہ تو ایک کہلی ہوئی بات ہے، کہ بعض عوامل زیادہ محیط و وسیع تر ہوتے ہیں۔ مثلاً جو شخص اپنے افعال میں اپنی ذات کے بجائے اپنی قوم کی مسرت کا لحاظ رکھتا ہے، اس کا نقطہ نظر اس آدمی سے وسیع تر ہوتا ہے، جو محض ذاتی مسرت کا خیال کرتا ہے۔ جب قدر ہمارے افعال کا نقطہ نظر تنگ ہوگا، اسی قدر ان میں تناقض و منافات واقع ہوگا۔ اگر ہمارے کسی فعل کا عالم محض ذاتی ہے، تو اس وقت کے گریٹیکے ساتھ یہ عالم بھی فنا ہو جائیگا، اور بعد کو جس عالم کی انتہی میں ہمارا دوسرا فعل صادر ہوگا، وہ اس سے مختلف اور بہت ممکن ہے کہ متناقض ہو۔ بخلاف اس کے اگر ہمارے افعال کا عالم وسیع و محیط ہو، تو ہم اپنے نقطہ نظر کو زندگی بھر بلا ارتکاب تناقض قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور دوسرے کے افعال پر بھی اس سے حکم لگا سکتے ہیں۔ لہذا اس معنی کر کے ایک وسیع تر عالم کو اعلیٰ و بہتر بھی سمجھا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے ہمارے افعال میں توازن و ہموازی قائم رہتی ہے اس سے ہم کو ایک حد تک تو معلوم ہو گیا، کہ ایک عالم دوسرے عالم سے کیوں بہتر یا اعلیٰ خیال کیا جاتا ہے۔ تاہم ابھی پوری طرح بات صاف نہیں ہوئی ہے۔ اس لئے کہ بعض اوقات جس عالم کو کسی دوسرے عالم پر ترجیح دی جاتی ہے، وہ اس سے وسیع تر نہیں نظر آتا۔ ان صورتوں میں وجہ ترجیح کیا ہوتی ہے، اس پر ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ اصل مسئلہ کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے اس ایک ظاہری وجہ ترجیح کا بیان کر دینا مناسب تھا۔ ظاہری اس لئے کہ بعد کو اس کی تخلیط کرنا پڑیگی۔ مگر اخلاقیات ایک ایسا مضمون ہے، کہ جس میں غلط نظریات بھی بار بار قریباً اتنے ہی مفید علم ہوتے ہیں، جتنے کہ صحیح۔

۳۔ تشفی خواہش | جب کسی خواہش کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، تو اس کی تشفی ہو جاتی ہے، اور اس تشفی سے ایک خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، جس کو لطف، لذت یا مسرت کا احساس کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ مقصد نہیں پورا ہوتا، تو تکلیف و الم یا بے لطفی کا ناگوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ اب اگر ہمارا عالم کل وسیع ہے، یعنی ان خواہشوں کو محیط ہے، جس کا ہماری زندگی میں برابر اعادہ ہوتا رہتا ہے، تو اسکے مطابق عمل کرنے سے ہماری خواہشوں کی زیادہ کثرت کے ساتھ تشفی ہوتی رہیگی اور لذت کے احساسات زیادہ ہوں گے۔

بنیاد اس کے، اگر ہمارا عالم عمل تنگ ہے، یعنی ایسی خواہشوں پر مشتمل ہے،
 چکا بکثرت اعادہ نہیں ہوتا رہتا، تو ہلکلا زما نشئی کے بہت ہی کم مواقع حاصل
 ہوں گے اور مقبول احساسات سے زیادہ دوچار ہونا پڑیگا۔ لہذا بظاہر یہ کہنا درست
 معلوم ہوتا ہے، کہ چونکہ ہمارا مقصد خواہشوں کی نشئی ہوتی ہے، اسلئے بہترین
 مقصد وہ ہوگا، جو تعداد کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ لذات اور کم سے کم
 آلام کا باعث ہو۔ اس طرح ہلکوالی و ادنیٰ عوالم کے اقتیاز کا ایک سیار مل جاتا ہے۔
 جسکی رُو سے اعلیٰ ترین عالم وہ ہوگا جو زیادہ سے زیادہ لذات اور کم سے کم آلام کا
 منشا ہو یا زیادہ ہیچ ہے، کہ اعلیٰ ترین عالم وہ ہے، جو زندگی بھر کے لئے بڑی سے
 بڑی مسرت کا حاسن ہو اور اگر ہم اپنے ساتھ دوسروں کو بھی شامل کر لیں تو یہ کہا جائیگا،
 کہ بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت کا خیال، اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ یہیں
 سے لذتیت کی بحث پیدا ہوتی ہے۔

۲۔ اصنافِ لذتیت | لذتیت اُن نظریات کا نام ہے، جو مسرت یا لذت کو زندگی
 کا برترین مقصد قرار دیتے ہیں۔ انگریزی میں اسکو "ہیڈیٹازم" کا
 کہتے ہیں۔ یہ یونانی الاصل لفظ ہے، جس کے معنی لذت کے ہیں۔ اس خیال نے
 مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔ بعض لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ انسان ہمیشہ لذت
 ہی ڈھونڈتا ہے، یعنی خواہش کا انتہائی مطلوب کسی نہ کسی صورت میں لذت ہی
 ہوتی ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ہم کو اس سے بحث نہیں کہ انسان کیا ڈھونڈتا ہے،
 بلکہ ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے، کہ اس کو ہمیشہ لذت ہی ڈھونڈنی چاہیے۔ یہ پروفیسر
 سبوجک نے اول الذکر کا نام "تھیسٹاتی لذتیت" رکھا ہے اسلئے کہ اس کا دعویٰ اس
 نفسی واقعہ کا ثابت کرنا ہے، کہ انسان طبعا طالبِ لذت ہے، اور ثانی الذکر کو
 اخلاقِ قہائی لذتیت سے تعبیر کیا ہے۔ ایک دوسری تفریق یوں پیدا ہوتی ہے،
 کہ بعض لوگ اس کے قائل ہیں، کہ ہر آدمی ہمیشہ صرف اپنی ذاتی ہی لذت کا طالب
 ہوتا ہے یا ہونا چاہئے، اور بعض کہتے ہیں، کہ ہمیں ہر آدمی کو تمام انسانوں (بلکہ
 تمام ذی حس مخلوقات، کی لذت کا خواہاں ہونا چاہیے، یا ہونا چاہئے، پروفیسر سبوجک
 اول الذکر خیال کو ایفوئی (دائمی)، لذتیت کہتا ہے، اور ثانی الذکر کو عمومی۔ جبکہ

نام افادیت بھی ہے، لیکن یہ نام نہایت ہی ناموزوں ہے۔ پہلے اخلاقیاتی لذتیں اکثر نفسیاتی لذتیں بھی ہوتے تھے، لیکن اب نفسیاتی لذتیت کا خیال تقریباً بالکل متروک ہو گیا ہے۔ ایفونی لذتیت بھی اب عام طور پر متروک ہے۔ اس کے اصلی ماننے والے درحقیقت پرانے زمانے کے سیدھے یا پیروان یا پیکرستان ہوتے تھے۔ موجودہ زمانہ کے بعض مصنفین مثلاً بنتھم و مل نے ایفونی اور عمومی لذت کے فرق کو صاف طور پر قائم نہیں رکھا، اور گو اصلاً یہ لوگ بھی صرف عمومیت کے حامی ہیں لیکن اس فرق کو نہ قائم رکھنے سے قدرۃً بسا اوقات ایسا نظر آتا ہے، کہ ایفونیٹ کے قائل ہیں۔ طلبہ کو مختلف اصناف لذتیت کے ان فرقوں کو اچھی طرح ذہن نشین رکھنا چاہیے، ورنہ شدید غلط بحث واقع ہوگا۔ نفسیاتی لذتیت پر تو کتاب اول میں بحث ہو چکی ہے۔ اسکا مقصد صرف بیان مافوق ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اخلاقیاتی لذتیت میں افعال کی اُس قیمت سے بحث ہوتی ہے جس کی بنا پر ایک فعل کو دوسرے پر ترجیح دینی چاہیے۔

۵۔ اخلاقیاتی لذتیت | یہ تو معلوم ہی ہو چکا ہے، کہ نفسیاتی لذتیت کا نظریہ صحیح نہیں۔ لیکن اخلاقیاتی لذتیت کا دار مدار نفسیاتی لذتیت کی صحت و عدم صحت پر نہیں ہے۔ بلکہ بقول ڈاکٹر سجوک کے ان دونوں کا اجتماع مشکل ہی

۱۔ دیکھو آگے فصل ۹

۲۔ ان چیزوں کی توجیہ و تشریح کے لیے سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۲۳-۲۴، اور ۸۲-۹۰ دیکھو۔ نیز راز کی کتاب (سقراط اور سقراطی مذاہب) "اورمز واقعہ"، اتباع ایکوس و امیتابیہ (Stoics, Epicureans and Sceptics) پر پروفیسر ویکس نے "ایکونڈیزم" پر جو چھوٹی سی کتاب لکھی ہے، نہایت ہی دلچسپ ہے، اور ہر طالب علم کو پڑھنا چاہیے۔ پروفیسر وائٹس کی "Hedonistic Theories from Aristipus" "نظریات لذتیت اثرار شیلوس تا اسپنسر"، بھی نہایت ہی مفاد دلچسپ ہے جو عام فہم ہونے کے ساتھ مستند بھی ہے۔ ۳۔ "سماج اخلاقیات"، کتاب اول، باب ۲۔

سے ممکن ہے، اگر اہل نفسیاتی لذتیت کی انتہائی صورت تو قطعاً اخلاقیاتی لذتیت کے ساتھ نہیں جمع ہو سکتی۔ اگر ہم ہمیشہ صرف اپنی بڑی سے بڑی لذت کے خود ہی باطل خواہاں رہتے ہیں تو یہ کتنا لاپرواہی ہے، اگر ہم کو اس کا خواہاں ہونا چاہئے اور یہ کہنا تو بالکل ہی جمل ہوگا، کہ وہ سروں کی لذت کا چکوٹا ہوا ہونا چاہئے، نیز اس صورت کے کسان کی لذت خود ہماری لذت ہو۔ البتہ اگر نفسیاتی لذتیت کے صرف اتنے معنی ہوں، کہ ہم ہمیشہ کسی نہ کسی طرح کی لذت کے طالب رہتے ہیں تو اس صورت میں بے شک اخلاقیاتی لذتیت کا یہ قصہ قرار دیا جاسکتا ہے کہ وہ محکوم سکھاتی ہے، کہ اپنی یاد سروں کی بڑی سے بڑی لذت کا طالب ہونا چاہئے۔ لیکن لذتیت کے ان دونوں احسانات میں کوئی لزوم بہر صورت نہیں ہے ان دونوں تطبیقات میں بکثرت جو غلط سمجھ ہوتا رہا ہے، اس کی وجہ قابل خواہش کے لفظ کا ایسا م معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ل کی ایک

لہ اس سے معلوم ہوگا، کہ جھکو ہر دھرمیہ رتھ (عاصرا اخلاقیات) (صفحہ ۱۱۱) کماں خیال سے اتفاق نہیں ہے، کہ نفسیاتی لذتیت منطقی لذتیت ہی ہے۔ نیز اخلاقیاتی لذتیت کے نظریات (خصوصاً ایٹونی، تقریباً ہیئت نفسیاتی لذتیت پر مبنی ہو سکتے ہیں۔ اس میں بھی کوئی لازمی مستات نہیں، کیونکہ اکثر لذتیت (خصوصاً ایٹونی) ایکے منکر ہیں، کہ انسان کی فطری خواہشوں یا میلانات پر چاہئے، اس میں بھی کوئی قابو و اختیار ہے۔ ان کے نزدیک اخلاقیات کا کام صرف یہ ہے، کہ ہمارے انحال کی رہنمائی کیلئے ایسے قواعد بناوے، کہ ہم اپنے فطری غیبات کو بڑی سے بڑی ممکن حد تک ہرگز اسکیں۔ ان لوگوں کے خیال میں مناسب "ثقافت" کے اجراء سے (دیکھو آگے کتاب سوم، باب ۲، فوٹ ۲) جماعت کی بڑی سے بڑی لذت کو افراد کی بڑی سے بڑی لذت کے ساتھ جمع کیا جاسکتا ہے۔ یہ شے تو یہاں تک کہہ دیا کہ لفظ "چاہئے" کو شاید دینا چاہئے (لیکن دیکھو اصول اخلاقی و قانون سازئی، باب فصل ۱) مگر خیال اس امر کے (جس کا عام طور پر تمام لذتہ نیلم کرتے ہیں) منافی ہے، کہ ہمارے میلانات یا خواہشات کی نفسی اور عقلی اخلاق میں سے تضاد نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر یہ مسلم ہے، تو پھر اخلاقیاتی لذتیت نفسیاتی لذتیت پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ دیکھو گری کی کتاب "Introduction to the study of Ethics"

(مقدمہ اخلاقیات) صفحات ۷۰-۷۸۔

۷۰-۷۸۔ سبک کی اسالیب اخلاقیات، کتاب سوم، باب ۱۳، فصل ۵۔

عبارت سے واضح ہوگا، وہ کہتا ہے کہ ”جس طرح کسی شے کے قابل رویت یا قابل سماعت (مرئی یا سمعی) ہونے کا صرف یہ ثبوت ہو سکتا ہے، کہ لوگ اسکو آگاہ دیکھتے یا سنتے ہیں، اسی طرح میرے نزدیک کسی چیز کے قابل خواہش ہونے کا بھی کامل ثبوت یہی ہو سکتا ہے۔“ کہ لوگ واقعا اسکی خواہش کرتے ہوں“ اُن نے یہ سمجھا کہ ”قابل خواہش“ کے وہی معنی ہیں، جو ”قابل رویت“ یا ”قابل سماعت“ (یعنی مرئی و سمعی) کے ہیں۔ حالانکہ مرئی و سمعی سے مراد صرف وہ چیز ہوتی ہے، جو دکھائی یا سنائی دے سکتی ہے، یعنی دیکھے یا سنے جانیکی استعداد و قابلیت رکھتی ہے، لیکن قابل خواہش سے مراد عام طور پر، وہ چیز نہیں ہوتی، جو خواہش کئے جانے کی صرف استعداد و صلاحیت رکھتی ہے۔ اسلئے کہ ایسی مشکل ہی سے کوئی چیز ہو سکتی ہے۔ جو خواہش کی نفس استعداد ہی نہ رکھتی ہو بلکہ ”قابل خواہش“ سے مراد یہ ہوتی ہے، کہ فلاں چیز عقلا سزاوار خواہش ہے، یعنی اسکی خواہش ہلکو کرنی چاہئے۔ لذت یہ جب کہتے ہیں کہ قابل خواہش چیز صرف لذت ہے، تو اُنکی مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہی صرف ایک ایسی چیز ہے، جسکی ہلکو خواہش کرنی چاہئے۔ لیکن قابل خواہش کے الفاظ نے لوگوں کو اس گمراہی میں ڈال دیا، کہ اُن کو یہ بھی ثابت کرنا چاہئے، کہ لذت ہی صرف ایک ایسی شے ہے، جو خواہش کئے جانے کی نفس صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ خیال نفسیاتی لذتیت کا ہے، جو ملاحظہ غلط ہے۔ باقی پہلا خیال اخلاقیاتی لذتیت کا ہے، جسکی تحقیق ابھی باقی ہے۔ یہ تو گھوڑا پر معلوم ہو چکا ہے، کہ اخلاقیاتی لذتیت کی دو قسمیں ہیں، ایغونی اور عمومی۔ لیکن ان اقسام پر بحث کرنے سے پہلے نفس متقسم یعنی لذتیت کے عام و مشترک معنی کو صحیح طور سے سمجھ لینا مناسب ہوگا۔

لے اس میں جو مغالطہ ہے، اس کو منطق میں ”مغالطہ مبارز کہتے ہیں۔ دیکھو و ہاٹلی کی ”لا جاک“ صفحات ۱۱-۱۸، ڈیورس کی ”نظریۃ فکر“ (تھیوری آف تھوٹ)، صفحہ ۲۷، ولٹن کی ”شیمول آف لاجک“، حصہ دوم صفحہ ۲۴۳-۲۴۴۔ جیون: ”اسباق منطق“ صفحہ ۳۴۳۔

(Elementary Lessons on Logic) بہت سے دوسرے لوگوں نے اس مغالطہ کو بالکل غلط سمجھا ہے۔

ہدایت لذت

لذت محض اس مہم نظریہ کا نام نہیں ہے، کہ ہم کو طالب لذت ہونا چاہیے۔ بلکہ یہ متعین طور پر اسکی وابستہ کیا ہے، کہ ہرگز پیشہ بڑی سے بڑی لذت کا طالب ہونا چاہیے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ نظریہ کردار کے صواب و خطا کا سرے سے کوئی معیار ہی نہ ہو سکتا۔ نفس لذت تو متناقص سے متناقص طریق عمل میں بھی پائی جاسکتی ہے، لیکن جب یہ کہہ دیا گیا، کہ بڑی سے بڑی لذت کا خواہاں ہونا چاہیے، تو اس صورت میں متعین ہو جاتی ہے۔ لذت کی کمیت و مقدار کا اندازہ کرنے کے لئے، کہا جاتا ہے، کہ وہ باتوں کا لحاظ رکھنا چاہیے،

شدت اور ثبات۔ بعض لذتیں اسی لئے قابل ترجیح ہوتی ہیں، کہ وہ زیادہ دیر پا ہیں۔ لذات کے ساتھ آرام کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ الم اصل میں لذت کا تقیض ہے، اور اس لئے اسکی حیثیت ریاضی کی ضعیف مقدار کی ہے۔ مثلاً اگر ایک لذت کو (۵) ہا، قرار دو تو اس کے مقابل کا الم (۵) ہوگا۔ اور ہمارا مقصد یہ ہونا چاہیے، کہ لذات یعنی مقادیر غلبہ کی بڑی سے بڑی تعداد حاصل ہو۔ یا الم یعنی مقادیر منفیہ کی چھوٹی سے چھوٹی تعداد سے سابقہ پڑے۔ اگر تین لذتیں ہیں، جسکی قیمت ۳، ۴، ۵ اور ۵ ہے، تو وہ والی ۳ یا ۴ والی پر ترجیح ہوگی، (۳+۴) کو ۵ پر ترجیح ہوگی، اور (۵+۵) کو (۵+۳) پر۔ اسی طرح اگر ہم چند الم کی قیمت (۳)، (۴)، (۵)، (۵) رکھیں، تو (۳) کو (۴) پر ترجیح دینی چاہیے اور (۴) کو (۵) پر۔ علی ہذا (۳+۵) کو (۴+۵) پر ترجیح ہوگی، اور (۴+۳) کو (۵+۳) پر۔ اور (۵+۳) یا (۴+۳) کو (۵+۳) میں سے کوئی بھی قابل ترجیح نہیں۔

۲۔ ایغوی لذت

ایغوی لذت کا نظریہ یہ ہے، کہ ہر شخص کو خود اپنی بڑی سے بڑی لذت کا طالب ہونا چاہیے۔ اسکے چورے چورے قائل صرف سیرتہ اور اتباع ایکوئرس ہی تھے۔ البتہ اول الذکر غرض کے لوگ وقتی

لذتوں کی تربت کا اندازہ لگانے کے لئے فقہ کے نزدیک من دو کے علاوہ کچھ اور باتیں بھی قابل لحاظ ہیں، یعنی شرف، قرب، برہمندی و سب لذتوں کے پیدا کرنے کی صلاحیت، اور نفس یعنی الم کی کیفیت کے پاک و غاص ہونا، نیز وسعت یعنی کتنے آدمی اس لذت میں شریک ہیں، کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے دیکھتے اصولی اخلاق و قانون سازی،

لذتوں پر زور دیتے ہیں۔ یعنی ثبات و پائیداری کا لحاظ نہیں رکھتے۔ اور اپیکورس کے پیرو اسکے بجائے زندگی بھر کی بحیثیت مجموعی مسرت کا لحاظ رکھنے کی تلقین کرتے ہیں۔ لیکن عیسائیت نے قربانی و انثار نفس کی جو بوج پیدا کر دی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے، کہ موجودہ دور میں اس خود غرضانہ لذتیت کا مشکل ہی سے کوئی دعویدار ملے گا۔ صرف ہابس^۱ اور گسنڈی^۲ اس خیال کی طرف گئے ہیں، جنہوں نے اپنے نظریہ کی بنیاد نفسیاتی لذتیت پر رکھی ہے۔ اسپنوزا بھی ایک حد تک اسی کا قائل معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی لذتیت ایک خاص مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے ماتحت ہے، جس پر یہاں بحث نہیں کیا جاسکتی۔

ایغوی لذتیت ہمیشہ لوگوں کے اخلاقی شعور و احساس کیلئے ایک مکروہ خیال رہا ہے۔ تاہم بظاہر اس کی ایک معقول تعبیر بھی ممکن ہے، اور ڈاکٹر جھوک جیسا قریب العهد مصنف یہ مانتا ہے، کہ اخلاقیات کے کل نظام کا یہ ناگزیر و لازمی عنصر ہے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ ایک مکمل ہوئی بات ہے، کہ جس مقصد کے بھی ہم طالب ہوں، اس کو یا قطعاً ہونا چاہیے جس سے کوئی نہ کوئی تشفی حاصل ہوتی ہو۔ اگر یہ سوال کیا جائے، کہ ہم فلاں مقصد کو کیوں حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو اس کا معقول جواب صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ

۱۔ ہابس کے خیال کی تفصیل کے لئے جھوک کی تالیف اخلاقیات، دیکھو صفحات ۱۶۳-۱۶۰۔ لیکن ساتھ ہی یہ خیال رکھنا چاہیے، (جھوک جھوک نے اچھی طرح نہیں واضح کیا ہے، کہ ہابس کی ایغویت اس کی لذتیت سے بہت زیادہ قطعی ہے۔ حتیٰ کہ یہ بحث طلب ہے، کہ وہ صحیح معنی میں سر ہے۔ لذتی خیال بھی کیا جاسکتا ہے یا نہیں، اگر اس میں شک نہیں کہ مجموعی حیثیت سے اس کا جواب انبات ہی میں نظر آتا ہے۔ مقابلہ کے لئے دیکھو کروم رابرٹسن کی کتاب ”ہابس“ صفحہ ۱۳۶۔ پلوٹینس اور مینڈوینی کو بھی ایغوی لذتیت میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ دیکھو نیکی کی تالیف اخلاق یورپ“ (اردو ترجمہ صفحہ ۱) لیکن ان لوگوں میں سے کوئی بھی لکا او ظالص ایغوی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ہابس تک بالآخر ایک قانون عقل تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، جو ظاہر عام کو ملحوظ رکھنے کا حکم کرتا ہے۔ دیکھو کروم رابرٹسن کی ”ہابس“ صفحہ ۱۴۲۔

۲۔ دیکھو پرنسپل کیڑو کی کتاب ”اسپنوزا“ یا ۱۲ اور ۱۳۔ لیکن اسپنوزا کے نزدیک بہترین مقصد لذت کے بجائے سعادت ہے۔ دیکھو اگے فصل ۹ (درج) اور باب ۵ فصل ۱۴۔

باب ۱۴
فصل سوم

اس سے ہماری فطرت کے فلاں اقتضا کی تشفی ہوتی ہے، اور سب سے آخری معقول جواب جو دیا جاسکتا ہے وہ صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ اس سے ہماری فطرت کے سب سے اصلی و اساسی اقتضا کی تشفی ہوتی ہے۔ کہ اگر ہم یہ کہیں کہ فلاں مقصد کو ہم کسی خارجی وجہ مثلاً اپنے سے کسی برتر طاقت کے حکم کی بنا پر حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو یہی سوال پیدا ہو گا تو یہ خارجی وجہ ہم پر کیوں موثر ہوتی ہے۔ باقی جس جواب کے بعد کسی مزید سوال کی گنجائش نہیں رہتی، وہ صرف وہی ہو سکتا ہے، جو ہماری فطرت کے کسی انتہائی اقتضا پر مبنی ہو۔ اب اگر یہ پوچھا جائے، کہ انتہائی اقتضا فطرت کیا ہے تو اس کا بالکل قدرتی جواب یہ ہے، کہ لذت،

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ جواب بھی اُسی گمراہ کن ابہام پر مبنی ہے، جس کا سامنا نفسیاتی لذت کی بحث میں ہو چکا ہے۔ یہ بالکل سچ ہے، کہ جو چیز ہمارے اقتضا سے فطرت کو پورا کرتی ہے، وہ یقیناً موجب لذت ہوگی، اور اسلئے اسکو مجازاً لذت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، لیکن جو چیز ہمارے لئے موجب لذت ہوتی ہے، وہ ضروری نہیں، کہ خود ہماری ہی لذت ہو، بلکہ دوسروں کی لذت سے بھی ہمکو لذت مل سکتی ہے، قوم و ملک کی فلاح و بھجودیا جس چیز کو ہم فرض خیال کرتے ہیں، اس کا ادا کرنا بھی باعث لذت ہو سکتا ہے یہ سب چیزیں اس معنی کر کے داخل لذت ہیں، کہ ان کے حصول سے لذت ملتی ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی چیز بھی خود لذت یعنی خوشگوار احساس نہیں ہے۔ البتہ یہ احساس ان سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہنا، کہ ہمکو لذت کا طالب ہونا چاہئے اس کا ہم معنی نہیں ہے، کہ ہمکو لذت کا طالب ہونا چاہئے۔

مگر ڈاکٹر سبچک کا خیال بھی یہ ہے، کہ وہ اگر ہم ٹھنڈے دل سے سوچیں، ”دیہلیکے الفاظ میں، جس کا سبچک نے اقباس کیا ہے۔“ تو بجز لذت کے اور کوئی چیز ایسی نہیں نظر آتی، جس کی طلب معقولیت پر مبنی ہو، یعنی جو بذات خود قابل خواہش و مرغوب ہو۔ اس سے پھر وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ جب لذت ہی ایک قابل خواہش شے ہے تو بڑی سے بڑی لذت سب سے زیادہ قابل خواہش شے ہوگی جس سے لازمی

نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ نسبت شدید لذت کو ضعیف پر اور دیر پا کو عارضی پر ترجیح دینی چاہئے۔ نیز اسکا مزید استدلال یہ ہے، کہ جھو لذتوں کا اندازہ یا حساب لگانے میں، گزشتہ اور آئندہ لذت کی قیمت بھی موجودہ ہی کے برابر رکھنی چاہئے۔ کیونکہ محض زمانہ کا فرق بذات خود لذتوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں پیدا کر سکتا۔ بے شک یہ تمام استدلالات بدیہی میں بشرطیکہ یہ مان لیا جائے، کہ قابل خواہش شے صرف لذت ہے۔ لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

۸۔ عمومی لذتیت | عمومی لذتیت یا افادیت کا نظریہ یہ ہے، کہ ہمارا مقصد ساری نوع انسان یا تمام ذی حس مخلوقات کے لیے بڑی بڑی ممکن مسرت کا حصول ہونا چاہیے۔ اس نظریہ کے اکابر ائمہ منجم، جان اسٹورٹ مل اور پروفیسر سچل ہیں۔ منجم نے اس کا جو ثبوت پیش کیا ہے، وہ کچھ زیادہ صاف نہیں ہے علاوہ بریں مل کا استدلال اسید ہے، کہ اسکی نمایندگی کیلئے بھی کفایت کرے گا۔ مل نے اپنی کتاب "افادیت" کے چوتھے باب میں، اپنی دلیل کو اس طرح بیان کیا ہے، کہ "مسرت عامہ کے قابل خواہش ہونے پر یہی دلیل ہے، کہ ہر شخص اپنے لیے ممکن الحصول مسرت کی خواہش رکھتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا واقعہ ہے جو نہ صرف ہمارے نظریہ کا ممکن سے ممکن ثبوت ہے، بلکہ اس سے زیادہ کوئی اور ثبوت اس امر کے لئے درکار بھی نہیں ہو سکتا ہے، کہ مسرت خیر ہے، یعنی ہر شخص کی مسرت خود اس کے لئے خیر ہے، اور اسی لیے عمومی مسرت جملہ انسانوں کیلئے خیر ہے" اس کے بعد وہ ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ استدلال کرتا ہے کہ صرف مسرت ہی خیر ہے، اسکی دلیل وہی ہے جس کا پہلے ذکر گذر چکا، یعنی کسی شے کی خواہش اور اسکا لذت بخش ہونا ایک ہی حقیقت کے اظہار کے محض دو طریقے ہیں۔ مل کی اس دلیل میں

۱۔ "مناہج اخلاقیات"، کتاب سوم، باب ۱۳، فصل ۳۔

۲۔ دیکھو اوپر فصل ۵ اور آگے فصل ۱۰۔

۳۔ سچو کی "تائید اخلاقیات"، صفحات ۲۴۱-۲۴۵۔

جتنے تہ برتہ مناسطات کا ارتکاب ہے، ان کا ان چند لفظوں کی عبارت میں جمع کر دینا آسان کام نہیں تھا۔ لفظ لذت کے ابہام اور قابل خواہش کے معنی کی غلط فہمی سے جو غلط بحث پیدا ہوا ہے وہ ہکوا پر معلوم ہو چکا ہے، جس سے کل کی دلیل کا پہلا جزو باطل ہی ہو جاتا ہے اب صرف اس مغالطہ کی پر وہ درسی رہ جاتی ہے جو اس دعویٰ میں پختل ہے کہ، "عمومی مسرت جملہ انسانوں کی مسرت (یا ان کے لیے خیر) ہے" اس مغالطہ کا نام منطق میں "مغالطہ ترکیب" ہے۔ صورت استدلال یہ ہے، کہ چونکہ میری لذتیں میرے لیے خیر ہیں، تمہاری لذتیں تمہارے لیے اور زید کی لذتیں زید کے لیے۔ لہذا میری لذتیں تمہاری لذتیں + زید کی لذتیں خیر ہیں، میرے + تمہارے + زید کے لیے کل نے اس استدلال میں یہ حقیقت فراموش کر دی کہ لذات اور اشخاص دونوں میں سے کسی کو بھی اس طرح جوڑ کر مجموعہ واحد نہیں بنایا جاسکتا، یہ تو بالکل ایسا ہی ہوگا کہ چونکہ تلو سپاہیوں میں سے ہر ایک کا قد ۶ فٹ کا ہے اس لیے پورے رسالہ کا قد ۶۰۰ فٹ ہے۔ حالانکہ ایسا صرف اس وقت درست ہو سکتا ہے، کہ سارے سپاہی تلو اوپر ایک دوسرے کے سر پر کھڑے ہو جائیں۔ اسی طرح کل کی دلیل بھی اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے کہ تمام انسانی نفوس تہ برتہ جاکر مجموعہ واحد بنا دیئے جائیں۔ لیکن چونکہ "جملہ انسانوں" کو ہر کوئی شخصیت واحدہ نہیں بنائی جاسکتی، اس لیے اسکے لیے کوئی تہ خیر بھی نہیں ہو سکتی۔ خیر تو کسی شخص کی خیر ہونی چاہئے تھا۔

ڈاکٹر سجوک نے جو نبوت پیش کیا ہے، وہ نسبتہ کل کے نبوت سے زیادہ تشفی بخش ہے۔ اس کے نزدیک عمومی لذت بالکل اسی بنیاد پر قائم ہے، جس پر ایغوی لذتیت بنی ہے اس کے نزدیک یہ توانیت شدہ امر ہے کہ بذات خود جو چیز قابل خواہش ہے وہ صرف لذت ہے۔ لہذا ہمیشہ لذت ہی کو اختیار کرنا چاہئے۔ اور عقل کا تقاضا یہ ہے، کہ اس اختیار میں ہر کوئی رو رعایت سے کام نہ لینا چاہئے۔ ہمیشہ بڑی سے بڑی ممکن الحصول لذت کا انتخاب کرنا چاہئے

۱۔ بریل کی ۱۱ صباحت اخلاقیات، صفحہ ۱۰۳

۲۔ "اسالیب اخلاقیات"، کتاب سوم و باب ۱۲۔ فصل ۳۔

ذاتی لذتوں کے اختیار و انتخاب میں، مستقبل کو حال کے برابر ہی وقعت دینی چاہئے۔ اسی طرح دوسروں کی لذتوں کو بھی اپنی ہی لذتوں کے برابر رکھنا چاہئے۔ اس دلیل سے شبہ ہوتا ہے، کہ ڈاکٹر سجوک الیغوی لذتیت کا استیصال کر کے عمومی لذتیت کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے، جسکی وجہ معلوم کرنا آسان نہیں۔ بظاہر جو کچھ وجہ معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے، کہ بالذات جو شے خیر ہے، وہ خود ہماری لذت ہے، باقی دوسروں کی لذت کا اپنی لذت کے برابر سمجھنے کا علم حکو یا واسطہ یا ثانوی طور پر ہوتا ہے۔ جس سے امر اول کا بطلان نہیں ہو سکتا۔ لہذا خیر برتر بہر نوع صرف ہماری ذاتی و انفرادی ہی لذت ٹھہرتی ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر سجوک کا خیال ہے کہ یہاں اقتضا سے عقل ایک طرح کی ثنویت یا تناقض کو مستلزم ہے۔ کیونکہ ایک طرف تو عقل اسکی مقتضی ہے، کہ ہم خود اپنی بڑی سے بڑی لذت کے طالب ہوں اور دوسری طرف وہ تمام محسوس مخلوقات کے لیے ہی بڑی سے بڑی لذت کی طلب کو ہمارا فرض قرار دیتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے عقل کے ان دو مختلف احکام میں تعارض ہے۔ جسکو ڈاکٹر سجوک نے، ”عقل عملی کی ثنویت“ سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اگر یہ خیال کچھ با وزن ہے، تو اس کو اور بھی آگے بڑھایا جاسکتا ہے، اور کہا جاسکتا ہے، کہ کسی خاص وقت کی بڑی سے بڑی لذت اور ساری زندگی کی بحیثیت مجموعی بڑی سے بڑی لذت میں بھی اس طرح کا تعارض ہے۔ کیونکہ بالذات یا اولاً جو لذت قابل خواہش معلوم ہوتی ہے، وہ وقتی ہی لذت ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ کسی وقتی بڑی سے بڑی لذت کی طلب بھی ہم پر اسی طرح واجب ہے جس طرح مجموعی زندگی کی بڑی سے بڑی لذت کی طلب فرض ہے۔ اس صورت میں لذتیت کی دو کے بجائے تین صورتیں ہو جاتی ہیں۔ یعنی ایکوئس اور متبعم کے ساتھ سیرینہ کا خیال بھی داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن لذتیت کے ان اصناف میں سے کسی کی بھی ترجیح یا معقولیت پر بحث کرنا لا حاصل ہے اس لیے کہ لے دیکھو ڈاکٹر سجوک کی ”اسالیب اخلاقیات“، آخری باب۔ پروفیسر گزنی جو بڑی حد تک ڈاکٹر سجوک کا پیرو ہے۔ اس مسئلہ میں اس سے متفق نہیں ہے۔ دیکھو ”اسالیب اخلاقیات“ کے چوتھے ایڈیشن پر اس کی تنقید، جو ”بین الاقوامی جریل“ اخلاقیات (اکٹوبر ۱۸۹۰ء) میں نکلی تھی۔

باب
فصل سوم

سبکی سب غلط فہمی پر مبنی ہیں۔

لذتیت عمومی کے متعلق دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اولاً تو یہ کہ اس کا نام افادیت اس لیے پڑا، کہ لوگ سمجھتے تھے، کہ یہ طلب مفید کی تلقین کرتی ہے۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوا، کہ مفید ترین مقصد صرف لذت ہی نہیں ہے، بلکہ اس سے مفید تر مقاصد بھی پائے جاتے ہیں اور اسی لیے حکماء مصنفین نے افادیت کی اصلاح کو ترک کر دیا۔ البتہ بنظر اختصار "لذتیت عمومی" کے لیے اب بھی یہ نام اکثر مستعمل ہے۔ ثانیاً یہ کہ عمومی لذتیت کا مقصد بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت، "کا حصول بتایا جاتا تھا۔ جس سے مراد یہ ہوتی تھی کہ اگر ایک طرف چھوٹی تعداد کی بڑی مسرت ہو، اور دوسری طرف بڑی تعداد کی چھوٹی مسرت، تو ثانی الذکر کو ترجیح دینی چاہیے۔ مگر اب یہ مسلم ہو چکا ہے، کہ اگر مسرت کو خیر مان لیا جائے۔ تو پھر بڑی سے بڑی مسرت کی ترجیح ہم پر ہر حال میں واجب ہوگی، چاہے یہ فرد واحد ہی کی کیوں نہ ہو۔ لہذا بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت، "کا اصول بھی مسترد ہو گیا ہے۔

۹۔ لذتیت پر عام تنقید (الف) لذت اور قیمت۔ نظریہ لذتیت کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ یعنی یا تو اس کو خواہش کے نفسیاتی نظریہ پر مبنی قرار دیا جائے یا نظریہ قیمت پر۔ اول الذکر پر کافی بحث گزر چکی، البتہ ثانی الذکر کی ابھی کچھ اور تفصیل ضروری ہے۔

عام خیال یہ ہے، کہ گو ہماری خواہشوں کا مرجع نفس لذت کے علاوہ بارہا

لہ بشرطیکہ اس سے کوئی متعین شے مراد ہو بھی۔ اکثر تو یہ فقرہ بلا کسی متعین معنی ہی کے استعمال ہوتا ہے۔ اس کی دلچسپ بحث کے لیے "اجور تھ کی" "Mathematical psychics" (نفسیات ریاضیاتی)، صفحہ ۱۱ دیکھو۔

۱۰۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ خود بنجیم نے بھی آخر عمر میں اس بڑی سے بڑی تعداد والے خیال کو تعبیر کو چھوڑ دیا تھا۔ جس کے اسباب کے لیے برٹن کی کتاب "Introduction to Benthams' works" (مقدمہ مصنفات بنتھم، صفحات ۱۸۱ و ۱۹۰ دیکھنی چاہئے) لیکن برٹن بھی ان اسباب کو اچھی طرح واضح نہیں کر سکا ہے۔

دوسری چیزیں ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ لیکن اگر ہم خالی الذہن ہو کر ذرا ٹھنڈے دل سے سوچیں، تو نظر آتا ہے، کہ لذت ہی صرف ایک ایسی شے ہے، جسکی بنا پر ہم اپنے تجربہ یا شعور کی چیزوں کی قیمت قائم کر سکتے ہیں۔ یا یہ فرضہ کیلئے کی اصطلاح (جس کو حال کے ماہرین نفسیات نے اختیار کیا ہے) میں یوں لکھو، کہ کوئی نفسیت، کوئی حالت شعور ہمارے لئے اُسی نسبت سے قیمتی ہوتی ہے، جس نسبت سے، کہ لذت ہوتی ہے۔ لہذا بعض اوقات بیچ خواہش اگرچہ بڑی کچھ بجائے چھوٹی لذت سے متعلق ہو سکتا ہے، اور اسی لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ ہمارے ہی خواہش ہمیشہ مقدار لذت کو کاٹنے پر تول کر متعجب ہوتی ہیں۔ تاہم اپنی جگہ پر سکون کے ساتھ اور خالص الغوی تعطف نظر سے، غور کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہے، کہ دو نفسیوں میں سے ایک کی ترجیح کی معقول وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے، کہ وہ زیادہ لذت ہے اس لئے گو یہ واقعہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، کہ ہم ہمیشہ ایسے ہی افعال اختیار کرتے ہیں، جو لذت ترین نفسیت کا باعث ہوں، تاہم معقولیت اسی میں ہے، کہ ہکو اپنے لئے لذت ترین نفسیت ہی کے حصول کی فکر کرنی چاہئے، بشرطیکہ اس سے کسی دوسرے کی لذت میں خلل نہ واقع ہوتا ہو۔ مختصر یہ کہ ہمارے افعال کی نوعیت ایسی ہونی چاہئے۔ کہ موجودہ اور آئندہ تمام نفسیوں کا مجموعہ، یہ لحاظ لذات جہاں تک ممکن ہو، بڑے سے بڑا ہو۔ میرے نزدیک اتنا سچ ہے، کہ لذت کو بجا طور پر احساس قیمت سے تعبیر

لے "ہیوم"، از ہیکلے صفحہ ۶۲۔

لے دیکھو ڈیوی کی "سالکا لوجی" صفحہ ۱۶۔ میری مراد یہ ہے، کہ لذت کو خود قیمت کہنے کے بجائے قیمت کا احساس کھنا نسبت زیادہ صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن اصل میں یہ بھی خالی از قباحت نہیں اسلئے کہ مثلاً اسی لذتوں کی صورت میں یہ شکل ہی سے کھا جاسکتا ہے، کہ ہکو قیمت کا کوئی شعور ہوتا ہے۔ مگر قیمت اور لذت کے تعلق کی عام بحث اتنی پیچیدہ ہے، کہ یہاں اس میں پڑنا ممکن نہیں "Introduction to Social Philosophy" رومل مد فلسفہ

اجتماع کے باب ۴ کے آخر میں تعلیق قیمت کے ضمن میں، اسکو میں نے صاف کر نیکی کسی حد تک کوشش کی ہے۔ نیز دیکھو "تعلیقات نظر یہ قیمت"

بائیں
مصلح سوم

کیا جاسکتا ہے۔ مٹر ریٹلی نے لکھا ہے، کہ لذت اصل میں نام ہے۔ ”تحقق ذات“ دینی تکمیل نفس۔ م، کے احساس کا۔ لیکن حیوانوں کے احساسات یا انسانوں کی وہ لذت جو زیادہ ترجیح دیتی ہیں، اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ان پر ”تحقق ذات“ کا شکل ہی سے اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی اتنا بہر حال لکھا جاسکتا ہے، کہ احساس لذت نام ہے، ایسی چیزوں کی محبت فہم کا جواب ہے شعور کے لیے، کوئی خاص قیمت رکھتی ہیں۔ میرے خیال میں یہ ایک اہم اور یاد رکھنے والی بات ہے، کہ جو کچھ قیمت ہوتی ہے وہ احساسات لذت کی نہیں بلکہ اشیاء کی ہوتی ہے، کیونکہ احساس لذت نام ہے، احساس قیمت کا، نہ خود قیمت کا۔ لیکن اس بحث کو یہاں چھیڑنے کی حاجت نہیں۔ اس صرف اتنا خیال رکھنا چاہیے، کہ اس مذکورہ بالا نقطہ نظر سے کم از کم بظاہر دور دورہ صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ گو خواہش براہ راست لذت سے متعلق نہیں ہوتی، یہ بات خود ہمارے لیے قیمت رکھتی ہے، تاہم اسکو مقیاس قیمت قرار دیا جاسکتا ہے۔ بالکل اسی طرح جطرح، کہ تھرمامیٹر کا خط یا درجہ حرارت خود حرارت نہیں ہوتا، اس حرارت ہوتا ہے۔ یا اسکو ہینڈی اور نوٹ کی سی ایک علامت سمجھنے کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں، تاہم یہ چیزیں خرید و فروخت میں قیمت کے پیمانہ و مقیاس کا کام دیتی ہیں۔ لیکن یہ خیال جس کی نسبت میں نے کہا ہے، کہ بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ تمام لذتیں یکساں اور ایک ہی قسم کی ہوتی ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسا کہ روپیہ کا پیمانہ قیمت ہونا کرنسی کی ایک خاص

۱۔ مباحث اخلاقیات، صفحہ ۲۲۔ اسکے بعد سے مٹر ریٹلی نے اس خیال کو چھوڑ دیا۔ ریٹلی کے خیال میں محبت کا جو عنصر نظر آتا ہے، وہ یہ واقعہ ہے، کہ لذت نام ہے اس نظام کے ساتھ مافی الشعور کے توافق کا، جس میں یہ لذت واقع ہوتی ہے۔ لیکن اس نظام کا تعین طور پر تحقق ذات ہونا لازمی نہیں۔ لہٰذا یہاں ہلکوا سکا فیصلہ نہیں کرنا ہے، کہ یہ قیمت کس چیز پر مبنی ہوتی ہے، ممکن ہے، کہ اس کی بنیاد عام ثروت حیات یا خاص خاص افعال حیات کی ترقی پر ہو، جیسا کہ بعض ماہرین علم النفس کہتے ہیں۔ لذت والہ کی عام باہمت اور ہماری شعوری زندگی میں انہی جو جگہ ہے، اسکے لیے اشارت ۰۰ اشارت سائیکا لوجی باب ۱۱ مینول آف سائیکا لوجی، صفحات ۲۳۴-۲۴۰، دیکھنی چاہئے۔

یکسانی کے فرض پر مبنی ہوتا ہے۔ احساس لذت میں قیمت کا جو احساس پایا جاتا ہے اگر اسکو ہم ان قیمتوں کا پیمانہ و معیار قرار دیں، جو اپنے شعور کی مختلف چیزوں کے لئے ہم قائم کرتے ہیں، تو ماننا پڑے گا، کہ ان قیمتوں کا فیصلہ ہمیشہ ایک ہی معیار سے کیا جاتا ہے اور ان سب کا مرجع ایک ہی عدالت ہوتی ہے۔ یاد مٹا برید کی کے الفاظ میں، یوں لکھو، کہ اگر لذت نام ہے تحقق ذات کے احساس کا، تو لذت کو تحقق ذات کا پیمانہ قرار دینے کے یہ معنی ہوں گے، کہ ہم نے یہ فرض کر لیا ہے، کہ ہمیشہ بعینہ اہلک ہی ذات (یا نفس) کا تحقق ہوتا ہے۔ لیکن کیا یہ واقعہ بھی ہے؟ اس بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے، تل نے اسکو جس صورت میں پیش کیا ہے، اس پر نظر ڈال لینا مناسب ہوگا۔

دب، کیفیت لذات۔ لذتیت کی بنیاد اس فرض پر ہے، کہ تمام لذتوں میں کمی و مقدار سی حیثیت سے باہم موازنہ ممکن ہے، یعنی لذت کے دو افراد یا مجموعوں میں ہمیشہ یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے، کہ کون جھوٹا ہے، اور کون بڑا۔ تل نے اس خیال پر ایک سخت اشکال وارد کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے، کہ لذتیں محض کچھ نہیں، بلکہ کیفیات بھی مختلف ہوتی ہیں، یعنی بعض لذتیں ایسی ہیں، جو دوسری لذتوں پر اسلئے قابل ترجیح نہیں ہوتیں کہ من حیث لذت وہ ان سے بڑی ہوتی ہیں، بلکہ اس لئے کہ زیادہ لطیف قسم کے ہوتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر لذتیت کا نظریہ غایب ہو جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ کھنا درست نہیں رہتا، کہ قابل خواہش چیز ہمیشہ صرف لذت ہی ہوتی ہے۔ اس خیال کے بموجب ایک لذت کا دوسری سے زیادہ مرغوب و مستحسن ہونا، نفس اسکی لذتی حیثیت پر مبنی نہیں رہ جاتا۔ بلکہ کسی اور وصف و کیفیت پر، جو نفس لذیذ ہونے سے ماوراء ہے۔ مزید برآں، اگر ہم کیفی اختلافات کو تسلیم کر لیں، تو پھر لذات اور مجموعہ لذات میں یہ لحاظ مرغوبیت یا استحسان کوئی قطعی ترتیب ہرگز نہیں قائم ہو سکتی۔ کیونکہ کیفیات کا موازنہ کمیات سے نہیں ہو سکتا، الا آنکہ ان کو کسی طرح کمیات کی تخت میں

ابتدا
لذت

۱۔ افادیت، باب ۲۔ خود تل کا مقصد کوئی اشکال پیدا کرنے کے بجائے رفع اشکال ہے لیکن واصل لذتیت کے نقطہ نظر سے یہ ایک شدید اشکال ہے۔

داخل کیا جائے، اور یہ کل نے جو کچھ فرض کیا ہے اُس کے خلاف ہے۔ لہذا یہ جاننا نہایت اہم ہے، کہ لذتوں میں باہم کئی اختلافات حقیقتہً ہوتے بھی ہیں یا نہیں۔ اس کے لیے ہم کو ایک گزشتہ باب کے بعض مباحث کی طرف لوٹنا پڑیگا۔

(ج) **اقسام لذت :-** کتاب اوّل کے شروع میں ہم اشتہا اور خواہش کا فرق بیان کر آئے ہیں، نیز یہ کہ خواہشوں کے مختلف عوالم ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ ہوتے ہیں جس طرح مختلف قسم کی خواہشیں ایک دوسرے سے ممتاز و علیحدہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح ان خواہشوں کے برآئے سے تشفی کے جو احساسات پیدا ہوتے ہیں وہ بھی آپس میں متماثر ہوتے ہیں کسی اشتہا کی تشفی سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ مفرد اور فوری ہوتا ہے۔ لذت کا اطلاق احساس کی اسی قسم پر زیادہ موزوں ہے۔ بخلاف اس کے جو احساس خواہش کی تشفی سے پیدا ہوتا ہے، وہ نسبتاً زیادہ عقلی و فکری نوعیت کا ہوتا ہے، جس کو زیادہ صحیح طور پر مسرت سے تعبیر کرنا چاہیے۔ خواہش میں کسی نہ کسی مقصد کا شعور کم و بیش براہ راست داخل ہوتا ہے اور اس خواہش کی تشفی سے جو احساس پیدا ہوتا ہے وہ بھی حصول مقصد کے شعور پر کم و بیش براہ راست مشتمل ہوتا ہے۔ تشفی خواہش کے وقت ہم جس عالم میں بسر کر رہے ہوتے ہیں، اُس کے اختلاف نوعیت کے لحاظ سے تشفی کے احساسات میں بھی عظیم اختلاف پایا جاتا ہے۔ جو احساسات تشفی عالم فوری و فوری سے تعلق رکھتے ہیں، وہ ان احساسات سے نہایت ہی مختلف ہوتے ہیں، جو اداے فرض کے عالم سے تعلق رکھتے ہیں، جو احساسات حیوانی عالم قیدش سے متعلق ہوتے ہیں، وہ ان سے نہایت مختلف ہوتے ہیں، جو شعاعرانہ یا مذہبی عالم جذبات سے متعلق ہوتے ہیں۔ کارلائل نے اس قسم کے اعلیٰ احساسات تشفی کے لیے مسرت کے بجائے سعادت کا لفظ تجویز کیا ہے۔ ان مختلف عوالم کے ہم مختلف نام رکھیں

لہ دیکھو Sartor Resartus. "سارٹر رسارٹس"، کتاب دوم ابواب ۹۔

۱۔ اسپنوزا نے بھی معلوم ہوتا ہے کہ "Beatitudo" کے لفظ کو اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ مسرت "خدا کے ساتھ عقلی محبت" کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یعنی کائنات عالم کو کسی روحانی مبدیہ فیاض کا تحقق ہے۔ یہ جیتھ کی کتاب "نظر علیہ اخلاق" دیکھو ری آف مارلس انجی دیکھو کتاب اول، باب ۹۔

یا نہ رکھیں، لیکن اس صحیح حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ مذکورہ بالا احساسات ایک دوسرے سے نہایت ہی مختلف النوع ہیں۔ اور ان مختلف صورتوں میں جن نفوس یا ذوات کا تحقق ہوتا ہے، یہ واقعہ ہے، کہ وہ باہم شدید تفاوت ہوتے ہیں، اور اس لیے لازماً ہر ایک صورت میں تحقق ذات کا جو احساس ہوتا ہے وہ بھی ایک دوسرے سے جداگانہ ہوتا ہے۔ یا دوسرے عنوان سے اسی کو یوں تعبیر کر سکتے ہو، کہ ان میں سے ہر ایک صورت میں قیمت کا جو احساس ہوتا ہے، وہ ایک مختلف حکم کے نقطہ نظر پر مبنی ہوتا ہے۔ گویا بعض اوقات اس کی قیمت کا اندازہ ہم سونے سے کرتے ہیں، بعض اوقات چاندی سے اور بعض اوقات تانبے سے۔ اس میں شک نہیں کہ تشفی کے ان مختلف القیمت احساسات کے لیے ایک مشترک نسب نامہ نکالنا ممکن ہے، لیکن اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا، کہ احساس لذت بذات خود یہ نسب نامہ ہے، البتہ اس میں ایک اشکال نظر آتا ہے، وہ یہ کہ ان مختلف صورتوں میں جو شے مختلف ہوتی ہے، وہ نفس احساس نہیں، بلکہ محض وہ شے ہے جس پر یہ احساس موقوف ہوتا ہے۔ آگے اسی پر بحث کرنی ہے۔

لذت کو لذت کی شے سے منفاع نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ لذت کوئی ایسی مجرد حقیقت نہیں ہے، جو لذت کی شے، یا اس وحدت شعوری دینی ذات شاعرہ بوقت شعور۔ م۔ سے جو اس شے کا احساس کرتی ہے، علیحدہ و مستقل بالذات وجود رکھتی ہو۔ لذت و حقیقت ہمارے شعور کی مجموعی حالت کا ایک عنصر ہوتی ہے، جو تمام تر اس مجموعہ کے باقی عناصر کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے یا یوں کہو کہ لذت اس مجموعہ کا باطنی پہلو ہے، اور باقی عناصر کے ظاہری پہلو کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس شے کا ہم کو شعور ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ لذت یا الم کا جو احساس پایا جاتا ہے، ان دونوں کو ایک دوسرے سے کلیتہً جدا و منفصل سمجھنے کی بڑی وجہ یہ ہے، کہ ہم اس چیز کی حقیقت کو پوری طرح نہیں سمجھتے، جو شعور کے سامنے ہے، مثال کیلئے اس لذت کو جو گانا سننے میں پائی جاتی ہے۔ کہ ظاہر یہ لذت نفس گانا سننے سے بالکل الگ چیز ہے۔ لیکن یاد رکھو، کہ گانا سننے وقت ہمارے شعور کی کل کائنات صرف گانا ہی نہیں ہوتا بلکہ

اس میں وہ تمام تصورات بھی شامل ہوتے ہیں، جو گناہ سننے سے ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ بھی گناہ شروع ہونے سے پہلے ذہن میں گزر رہے تھے غرض ہمارے شعور کے سامنے، اس حالت میں جو شے ہوتی ہے وہ بے شمار تصورات و خیالات کا ایک مجموعہ مرکب ہے۔ اب ظاہر ہے کہ لذت یہ مجموعہ مرکب نہیں ہے۔ لیکن ساقی یہ کوئی ایسی شے بھی نہیں ہے، جس کو اس مجموعہ سے قابل انفکاک کہا جاسکتا ہو۔ ان دونوں کی حیثیت بس ایک دوسرے کے ظاہری و باطنی پہلو کی ہے۔ مافی الشعور کے اس مجموعہ کے موجود ہو جانے کے بعد احساس لذت کا تہ پیدا ہونا ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ تیز جہاں یہ مجموعہ مافی الشعور بدلا، اس کے ساتھ اس کے مخصوص احساس لذت کا بدل جانا بھی قطعی ہے اور اسکو قائم رکھنا ہمارے بس میں نہیں رہتا۔ گناہ سننے میں ہمارا جو مجموعہ مافی الشعور ہوتا ہے، وہ اس مجموعہ مافی الشعور سے مختلف ہوتا ہے۔ جو ناول پڑھنے یا ڈراما دیکھنے میں ہوتا ہے۔ نیز ازل الذکر شعور کے ساتھ جو احساس لذت پایا جاتا ہے، وہ بھی آخر الذکر دونوں صورتوں کے احساس لذت سے مختلف ہوتا ہے۔ اس احساس لذت اور وہ شے جس کے ساتھ یہ احساس پایا جاتا ہے، دونوں گویا مکان کے دوسرے یا دو اطراف ہیں، جو اگرچہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، تاہم منفک نہیں ہو سکتے، اور دونوں کا تخیل باہم لازم ملزوم ہے۔

لے کرتین نے اس اعتراض کو جس طرح پیش کیا تھا اس کا جواب ڈاکٹر سچول نے "اصالینب اخلاقیات" کتاب دوم و باب ۲، فصل ۲ (نوٹ) میں یہ دیا ہے، کہ وہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ لذت کو جس حیثیت احساس اس کے ان حالات سے علیحدہ تصور نہیں کیا جاسکتا، جو خود احساسات نہیں ہیں۔ ایک معنی اگر تھے یہ صحیح ہے۔ لیکن جس مفہوم میں ہم لذت کو عقلی کاموں کی غرض و غایت قرار دیتے ہیں، یہ صادق نہیں آتا۔ اس کی مثال بالکل یہ ہے، کہ زاویہ کا تصور اس کے اضلاع سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ بے شک زاویہ کا تصور بغیر اس کے اضلاع کے تصور کے ناممکن ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ دو زاویوں کی چھٹائی بڑائی کو ہم شعیں طور پر اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے، جب تک دونوں کے اضلاع کا موازنہ نہ لیا جائے۔ اسی طرح ہم کسی لذت کا تصور یقیناً اس کے ان حالات سے جدا کر کے قائم نہیں کر سکتے، جو احساسات نہیں ہیں لیکن اس سے یہ کیسی طرح نہیں لازم آتا کہ ہم دونوں مختلف حالات کی لذتوں میں برابری یا نا برابری کا فیصلہ نہیں کر سکتے، اور دونوں کو وہاں میں سے کسی ایک کی ترجیح کے لیے مقدار لذت، کو معیار بنانے میں اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں، لیکن یہ جواب دراصل نوعیت اعتراض کے نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ طول اضلاع کے فرق سے زاویہ کی چھٹائی بڑائی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ حالانکہ کرتین کا دعویٰ یہ ہے، کہ اشیاء لذت کے فرق سے احساس لذت کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔

(د) کیا لذتوں کی میسران لگائی جاسکتی ہے؟ اگر مذکورہ بالا خیال صحیح ہے، تو لذتوں کی قیمت کا کیت و مقدار کی رو سے کوئی اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ کیونکہ جو چیزیں ہم جنس نہیں ہیں ان کا مقدار کی بنا پر کیے کوئی تخمینہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ اس قیامت سے قطع نظر کرنے پر بھی لذت قیمت کا یہ خیال خالی از اشکال نہیں نظر آتا، کہ ہمارا مقصد لذتوں کی بڑے سے بڑے میزان یا مجموعہ ہونا چاہئے۔ اگر لذت کسی ایک مستحسن یا قابل خواہش شئی کا نام ہے۔ تو ظاہر ہے، کہ پھر لذتوں کی میزان اس صفت کی موصوف نہیں ہو سکتی، کیونکہ لذتوں کی میزان نفس لذت نہیں ہے۔ یہ دھوکا چھوکتا ہے، کہ جس طرح اعداد کی میزان عدد ہوتی ہے۔ اسی طرح لذات کی میزان لذت ہی ہوگی لیکن حقیقتہً ایسا نہیں ہے۔ لذات کی میزان کو لذت کہنا اس سے زیادہ بجا نہ ہوگا جتنا کہ آدمیوں کی میزان کو آدمی کہنا۔ اس لیے کہ آدمیوں کی طرح لذتوں کو بھی ایک دوسرے کے ساتھ جوڑا نہیں جاسکتا۔ لہذا اگر قابل خواہش شئی صرف لذت ہی ہے تو پھر میزان لذات کا قابل خواہش ہونا ناممکن ہے۔ اس لیے لذت قیمت کا ماننا متلزم ہے اس امر کا کہ ہمکو ہمیشہ بڑی سے بڑی لذت ہی کی خواہش کرنی چاہیے، یعنی کسی شخص کا شعور اپنے لیے جتنا شدید سے شدید احساس لذت پیدا کر سکتا ہے، وہ پیدا کرنا چاہیے۔ یہی برترین غایت ہوگی۔ مختلف لوگوں کی چھوٹی چھوٹی لذتوں کا مجموعہ اس شخص واحد کی بڑی سے بڑی یا شدید لذت پر قابل ترجیح نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ مجموعہ لذات سرے سے لذت ہی نہیں رہی یہ بات، کہ مجموعہ لذات کا لذت نہونا، کیوں صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم انسان کے لیے قابل خواہش شئی لے بالکل اسی طرح کہ اگر ہمارا مقصد (بڑی سے بڑی لذت کے بجائے) بڑا سے بڑا آدمی ہو، تو فالسٹاف یقیناً اپنے تمام ساتھیوں پر قابل ترجیح ہوگا۔ ہم بے شک یہ کہہ سکتے ہیں کہ نوردی ایک آدمی کے برابر میں، لیکن ایسا صرف اس صورت میں درست ہوگا، جبکہ ہمارا مقصد آدمی میں حیثیت آدمی نہو، بلکہ انکی کوئی اور خاص حیثیت مراد ہو۔ مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ایک آدمی کی نسبت چند آدمیوں میں گوشت خون اور ہڈیاں زیادہ ہوتی ہیں۔ لیکن یہ حقیقت میں گوشت خون اور ہڈیوں کا موازنہ ہے نہ کہ آدمیوں کا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ چند لذت احساسات سے مل کر کوئی ایسی شئی وجود میں آتی ہو جو ایک احساس ہی نہیں پائی جاتی۔ لیکن یہ احساسات مل کر بڑی لذت نہیں بناسکتے۔

در حقیقت احساس لذت کو نہیں بلکہ مسترت کی ایک قائم و مستمر حالت کو سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ مستمر حالت، محض احساس لذت کا نام نہیں ہے۔ بلکہ اسکے ماسوا کسی اور خاص تشفی کو بھی متضمن ہوتی ہے اب اگر ہم اس تشفی کو قابل خواہش قرار دیتے ہیں، تو یہ کھانا آپ سے آپ غلط ہو جاتا ہے، کہ قابل خواہش صرف احساس لذت ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں، کہ لذتیت کی بنیاد ہی اکھڑ جاتی ہے۔

(دو) مادہ بلا صورت :- نظریہ لذتیت کے نقائص کو وہ لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ اوپر کنیٹ کے نظام میں جو خامی جھکو معلوم ہو چکی ہے، لذتیت میں وہ معکوس ہو گئی ہے۔ کنیٹ کا اصول، صورت بلا مادہ تھا، جس میں عقلی صورت کے علاوہ مواد خواہش کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ لذتیت کا اصول اس کے برعکس مادہ بلا صورت ہے۔ اس کی رو سے تمام خواہشیں تشفی کا مساوی حق رکھتی ہیں بشرطیکہ اس تشفی کے ساتھ جو لذت احساس پایا جاتا ہے، وہ شدت و ثبات میں بھی مساوی درجہ رکھتا ہو۔ اس دعویٰ میں یہ واقعہ نظر انداز ہو گیا ہے، کہ ہم دراصل اپنی خواہشوں کی نہیں۔ بلکہ خود اپنی (ذات کی) تشفی ڈھونڈ رہے ہیں۔ اور ہماری تشفی کی قیمت تمام تر اس نفس کی نوعیت، یعنی اس عالم کے تابع ہوتی ہے، جس میں یہ تشفی پائی گئی ہے۔ یہ تشفی محض حیوانی لذت بھی ہو سکتی ہے، اور روحانی انبساط بھی۔ تشفی پر اس حیثیت سے نظر کرنا، دراصل خواہشوں کی صورت یعنی اس عالم پر نظر کرنا ہے، جس میں یہ خواہشیں پائی جاتی ہیں۔ لذتیت نے اس صورت کا مطلق لحاظ نہیں کیا۔ بلکہ وہ ہماری خواہشات اور ان کی تشفی کو محض ایک ظام و بے صورت مادہ خیال کرتی ہے۔ اس کے نزدیک ہماری ہر احتیاج ایک دہان آڑ ہے، اور اسکی تشفی کی لذت قند کا ایک ڈلا ہے، جو اس دہان آڑ میں کسی نہ کسی طرح چلا مانا چاہیے۔ غرض لذتیت کا نظریہ ایک مادہ بلا صورت ہے۔

لہ حال کے اکثر مصنفین اخلاقیات لذتیت کے اسی بنا پر منکر ہیں، کہ یہ اخلاق کی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ یہاں اس بحث کے لیے گین کی "مقدمہ اخلاقیات" (کتاب ۳، باب ۱، کتاب ۴، باب ۳ و ۴)، سوری کی "Ethics of Naturalism" (اخلاقیات طبعیہ) حصہ اول، باب ۱

۱۔ مسرت کا ذات۔ گو اصول لذتیت بجائے خود قابل قبول نہیں، لیکن اس کی وجہ سے مسرت کی اہمیت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے۔ یہ سچ ہے کہ مجبور مسرت ”ہمارے وجود کی غرض و غایت“ نہیں ہے۔

تاہم اتفاقاً قطعی ہے کہ حصول مسرت کے بغیر ہم اپنے وجود کی غرض کو نہیں پورا کر سکتے۔ البتہ مسرت طلبی میں جس بات کا ہم کو سختی کے ساتھ لحاظ رکھنا چاہیئے۔ وہ یہ ہے، کہ کس قسم کی مسرت ہم طلب کر رہے ہیں۔ مسرت ایک اضافی شے ہے، جس کا تعلق مسرت اندوز ذات کی نوعیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ انسان کی مسرت حیوان کی مسرت سے، اور عقلمند کی مسرت احمق کی مسرت سے مختلف ہوتی ہے ہماری مسرت کا انحصار تمام تر اسی عالم پر ہوتا ہے، جس میں ہم رہتے ہیں جبقہ ریہ عالم چھوٹا ہوگا، اسی قدر ہماری مسرت کا حصول آسان ہوگا۔

”چھوٹا آدمی چھوٹی چیز کا طالب ہوتا ہے، جبکہ وہ پالیتا ہے، لیکن بڑا آدمی بڑے مقصد کو سامنے رکھتا ہے، جس تک پہنچنے سے پہلے ہی وہ اکثر خود جل بتا ہے۔“
 اہل نے لکھا ہے کہ جبکہ حوصلہ مسرت اندوزی پسند ہوتا ہے، اسکو تشفی کے موقع زیادہ حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن جو شخص بلند حوصلہ لیکر آتا ہے، اس کو دنیا کی ہر مسرت اپنے حوصلہ سے فروتر اور ناقص نظر آتی ہے۔ مگر وہ ان نقائص کو اس سے کہیں زیادہ آسانی کے ساتھ گوارہ کر سکتا ہے کہ کسی ایسی ہمتی پر رشک کرے، جو صرف اسیلئے مطمئن ہے، کہ ان نقائص کا اس کو سہ سے کوئی شعور ہی نہیں، تشفی یافتہ شہرہ ہونے سے غیر تشفی یافتہ انسان ہونا یا تشفی یافتہ احمق ہونے سے غیر تشفی یافتہ سقراط

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۔ اور زور کی ”اصول اخلاقیات“ باب ۳ کا حوالہ کافی ہوگا بعض لوگوں نے خصوصاً ڈاکٹر میک گارٹھ نے اپنی کتاب Studies in Hegelian Cosmology (کونیات ہیگل) اور ڈاکٹر رینڈل نے اپنی کتاب ”Theory of good & evil“ (نظریہ خیر و شر) میں ترمیم کے ساتھ نظریہ لذتیت کو پھر زندہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ فلاسفا فسل روپیو“ کے حال کے ایک نمبر میں پروفیسر جیمز سیٹم نے خود اہل کے نظریہ کی بھی حمایت کی ہے۔ لیکن واپس جو اصولی باتیں بیان کی گئی ہیں، ان پر ان لوگوں کی تحقیقات کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ہونا ہزار درجہ بہتر ہے۔ لہذا اصلی چیز مسرت کی کیفیت نہیں، بلکہ کیفیت ہے۔ بقول جارج ایٹک کے کہ ہم اعلیٰ ترین مسرت (جو انسان کی زندگی کے شایاں ہے) صرف خیالات کی وسعت اور تمام دنیا کے ساتھ اسی قدر ہمدردی کرنے سے حاصل کر سکتے ہیں، جس قدر کہ خود اپنی ذات کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس قسم کی مسرت اکثر اپنے ساتھ اس قدر سامانِ آلام لاتی ہے، کہ اس کی لذت، کو انِ آلام ہی کا طفیل کہنا چاہیے، کیونکہ روح کی نظر میں بھی خیر ہے، غرض اعلیٰ ترین مسرت کا انحصار مسرت کی بڑی سے بڑی مقدار پر نہیں، بلکہ اس پر ہے کہ اس کا منشا بہترین قسم کی سیرت ہے۔ یعنی اسکی بنیاد اُس نفس یا اس عالم کی اعلیٰ نوعیت پر ہے، جس میں ہم عادتاً بسر کرتے ہیں۔ لہذا اعلیٰ ترین مسرت کے حصوں کے لئے جو عادتِ اعلیٰ ترین نوعیت کے عالم میں رہنا چاہیے، اور جو خواہشیں اس عالم سے تعلق رکھتی ہیں، انھی کی نشی کا خواہاں ہونا چاہیے۔

۱۱۔ تحققِ ذات
لیکن اس باب کے شروع میں ہم نے جو اصلی سوال پیش کیا تھا، کہ اعلیٰ اور ادنیٰ عالم کے امتیاز کا معیار کیا ہے، اسکا جواب اب بھی نہیں ملا۔ اوپر کی بحث سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ مسرت کی کیفیت و مقدار معیار کا کام نہیں دے سکتی، بلکہ اس معیار کی تلاش جو نفس یا سیرت کی نوعیت میں کرنی چاہیے، اور غایتِ اخلاق مضمر ہے، کسی نہ کسی قسم کی تجلّیل نفس یعنی ارتقاء سیرت میں، جسکو مختصر طور پر یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ غایتِ اخلاق عبارت ہے کمال سے نہ کہ صسرت سے، باقی رہا یہ کمال کس سے پر مشتمل ہوتا ہے، اسکو ہم اگلے باب میں معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔

تعلیق

لذت کے متعلق حال کے لوگوں کے خیالات

اخلاقیات کے اب بہت ہی کم ایسے مصنفین ملتے ہیں، جو پیرانہ افسانوں یا افادیہ کے نظریہ لذتیت کے موید ہوں۔ لیکن جو خیالات کم و بیش اس نوعیت کے آج کل موجود ہیں، ان کی کسی قدر مزید توضیح یہاں مناسب ہوگی۔

سجوک کے خیال کا جو اخلاقیات کے مختلف نظریات کا مجنوں مرکب ہے، اوپر اصل کتاب میں بہت ہی سہری ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا نظریہ اصل میں ایک حد تک بٹلر کے نظریہ کی تجدید ہے، البتہ بعض بنیادی باتوں کو اس نے زیادہ تین کے ساتھ بیان کیا ہے، جو کینٹ کے خیالات کے ایک حصہ کو شامل کرنے کا نتیجہ ہے۔ بٹلر کی طرح اس نے اپنے نظریہ کا اساس ضمیر کو قرار دیا ہے، اور اس بارے میں کینٹ کے ساتھ ہے، کہ یہ ضمیر نام ہے عقل علی کا۔ سجوک کے نزدیک اخلاق کا اصلی اقتضایہ ہے، کہ ہم اپنے کو عقلی نقطہ نظر کے ہاتھ میں لیں اور اسی کے احکام کا اتباع کریں یہی عدالت کے تحمل کی بنیاد ہے، جس کے دو اصلی لوازم ہیں۔ ایک یہ کہ ہم کو خود اپنے حق میں عادل ہونا چاہیے، جس سے سجوک کی مراد یہ ہے کہ ہم کو اپنی زندگی کے تمام تہیجیات کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرنا چاہیے۔ جب تک کوئی خاص وجہ نہ موجود ہو کسی تہیج کو دوسرے پر فوقیت نہ دینی چاہیے۔ اسی طرح دوسروں کے حق میں بھی ہم کو عادل و انصاف پسند ہونا چاہیے۔ بلا کسی خاص وجہ کے ایک شخص کو دوسرے پر مقدم نہ سمجھنا چاہیے۔ اس تشریح سے بٹلر کے تحمل کے ضمیر نیز محبت نفس اور دوسروں کے ساتھ احسان و اخوت، سب کے منہ میں بہت کافی تعین پیدا ہو جاتا ہے۔

یہاں تک تو سجوک افادیہ سے زیادہ بٹلر و کینٹ کے ساتھ ہے۔ لیکن اس کے بعد جب وہ اس سوال پر آتا ہے، کہ وہ شئی کیا ہے، جس کی تقسیم میں ہم کو خود اپنی زندگی کے مختلف تہیجیات یا مختلف اشخاص کا مساوی طور پر لحاظ رکھنا چاہیے۔ یا بالفاظ دیگر یوں کہ، کہ انتہائی خیر کیا ہے؟ تو اس کا جواب پہلے تو یہ ہے، کہ انتہائی خیر کو محض وہ مشہور ہونا چاہیے۔ سچائی، اور آزادی وغیرہ جتنی چیزیں خیر ہیں، یہ صرف

اسی صورت میں خیر نہیں، جب شعوری طور پر ان سے لوگ متمتع ہوتے ہوں۔ لہذا خیر نام ہے
مقابل خواہش شعور کا، اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ شعور کی کون کون سی صورتیں بالآخر
قابل خواہش یا قیمتی قرار دیا جاسکتی ہیں، اس کا جواب عمل تخریج کی مدد سے نتجہ یہ دیتا ہے، کہ
شعوری زندگی کا جو پہلو بالآخر بذات خود قیمتی ہے، وہ صرف لذت ہے۔ مثلاً علم کو لو کہ اگر یہ
موجب لذت نہ ہو تو بذات خود دیر ہمارے لئے کوئی قیمت نہیں رکھتا، یہی حال ہماری شعوری زندگی
کی دوسری چیزوں کا بھی ہے۔ لہذا اس بنا پر لذت (یا کم علم، کم ایمان، کم خیر) ایسی شے نہ بھجاتی ہے جو سادہ
کے ساتھ خود اپنی ذات اور دوسروں پر تقسیم کرنی چاہئے۔

اس نظریہ پر اصلی اعتراض جو وارد ہوتا ہے، وہ عمل تخریج کے طریقہ کا ہے اس طریقہ کا اس
نے دو جگہ استعمال کیا ہے اولاً تو اس سے خیر کے ان تمام اعضاء کو نکالنے میں کام لیا ہے جو
خالص خارجی نوعیت کے ہیں مثلاً امن و امان۔ جس سے ثابت کیا ہے، کہ خیر درحقیقت ذہنی شے
ہے، اور اسلئے اسکو ایک قابل خواہش شعور سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ پھر اسی عمل تخریج کے
ذریعہ سے تمام احوال شعور کو نکال کر صرف اس شعور کو باقی رکھا گیا ہے، جو سب سے زیادہ
اور خالص ذہنی ہی حیثیت رکھتا ہے، یعنی احساس۔ تخریج کا یہ طریقہ مخالفہ آمیز ہے۔ کیونکہ
یہ اس فرض پر مبنی معلوم ہوتا ہے، کہ خیر کوئی بسیط و ناقابل تجزی شے ہے۔ یہ ہو سکتا ہے
کہ امن و امان یا آزادی کا اگر شعور نہ ہو۔ تو یہ چیزیں خیر نہ سمجھی جائیں گی، لیکن ساتھ
ہی اگر خارج میں کوئی ایسی خیر نہ پائی جاتی ہو، جس کا شعور خیر ہو تو بذات خود کوئی شعور بھی
خیر نہ ہو گا۔ اس لئے ممکن ہے، کہ انتہائی خیر کوئی بسیط نہیں بلکہ مرکب شے ہو، اور
یہ نام ہو، مثلاً خارجی امن و امان اور اسکے شعور دونوں کے مجموعہ کا۔ اس صورت میں نہ
خالص ذہنی شے ہوگی، اور نہ خالص خارجی۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے، کہ ہماری شعوری زندگی
کا کوئی پہلو اس وقت تک خیر نہیں ہو سکتا، جب تک اس کے خیر ہونے کا احساس نہ ہو،
ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ احساس بچائے خود اس وقت تک خیر نہیں ہو سکتا، جب تک کوئی
خارجی شے اس کا مرجع نہ ہو۔ اگر یہ سچ ہے، کہ لذت عبارت ہے شعور قیمت سے تو

لے کرین نے سموک کے نظریہ کی جوتیہ دو مقلد اخلاقیات (گناہ) میں کی ہے، میرے نزدیک وہ
اس واقعہ سے باطل ہو جاتی ہے کہ کرین نے سموک کا یہ خیال مان لیا ہے، کہ خیر کو قابل خواہش شعور سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

پھر ایسی چیزوں کا ہونا بھی لازمی ہے، جو قیمتی ہوں، اور یہ بہ نفع خیر کا لازمی جز ہوں گی۔ اگر یہ حقیقت بجا ہے خود کتنی ہی اٹل کیوں نہ ہو کہ جب تک ان کے خیر ہونے کا شعور نہ ہو، وہ خیر نہیں پہنچتی۔ اور اس سے سبجک کے نظریہ پر ایک مزید اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر لذت نام ہے شہوقیت کا، تو پھر یہ چیز کو یہ انتہائی قیمت والی قرار دینا ہے، اس کا فیصلہ بنے خطا ہونا چاہیئے۔ یہ اعتراض اس حالت میں اور بھی قوی ہو جاتا ہے، اگر یہ مان لیا جائے کہ انتہائی خیر کی بنیاد عقلی نقطہ نظر پر ہے، کیونکہ اس صورت میں غیر ذی عقل یا بہت قلیل عقل رکھنے والی مخلوقات کی لذتوں کا کسی انتہائی قیمت پر مشتمل سمجھنا نہایت ہی مشتبہ ہوگا۔ اس بحث کی کسی قدر اور تفصیل آگے باب ۵ میں آئیگی۔

حال کا ایک مصنف جس نے اپنے نظریہ اخلاقیات میں لذت کو اہمیت دی ہے، میک ٹگارٹ تھے۔ یہ سبجک کی طرح لذت کو انتہائی خیر تو نہیں قرار دیتا، لیکن اس کے نزدیک لذت قیمت کے معیار اور کسوٹی کا کام دے سکتی ہے۔ اس پر اصل اعتراض وہی وارد ہوتا ہے جو ابھی اوپر کے پیرا گراف میں مذکور ہو چکا ہے۔ یہ یقیناً صحیح معلوم ہوتا ہے کہ لذت ایک خاص قسم کے اندازہ قیمت کا نام ہو سکتا ہے، لیکن اگر قیمت محض ذہنی شے نہیں ہے تو اندازہ قیمت کی یہ قسم انتہائی قیمت کے لئے تشفی بخش کسوٹی نہیں بن سکتی۔

ڈاکٹر رینڈال نے بھی اپنے نظریہ اخلاقیات میں لذت کو کافی اہمیت دی ہے، لیکن اس کا شمار لذت میں نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اُس کا نظریہ دراصل مختلف نظریات کے انتخاب کی نوعیت رکھتا ہے، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

۱۔ سبجک کے نظریہ کی مزید تنقید کیلئے ڈاکٹر مور کی "امول اخلاقیات" (Principia Ethica) "سبجک

(صفحہ ۱۷) اور ڈاکٹر ایف ایچ ہیڈرٹ کی "Ethical philosophy of Sidgwick" "سبجک

کا فلسفہ اخلاقیات" خصوصاً باب ۳ کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔

۲۔ اس کے خیالات کو خصوصیت کے ساتھ اس کی کتاب "کونیات ہیگل" میں لینگے۔ ان خیالات کی

تنقید کے لئے دیکھو ڈاکٹر لینڈٹ کے مضامین، جو رسالہ مائنٹینیو سیریز جلد ۱۲ ص ۲۰۲-۲۰۳ میں

میں شائع ہوئے ہیں۔

۳۔ دیکھو اس کی کتاب "نظریہ خیر و شر" خاص کر کتاب اول، باب ۶۔

ڈاکٹر جی۔ ای مور نے اپنی چھٹی ہی کتاب "اخلاقیات" میں افادیت پر جو بحث کی ہے، وہ نہایت ہی مفید ہے۔ گو اس کے ابتدائی دو بابوں میں افادیت کے عام نظریہ کی جو تعبیر و تشریح کی گئی، اس کا غالباً بجز گزلی کی اور کوئی بڑا افادی قائل نہیں ہے۔ اور اس سے لذت و الم کے اُس مفہوم کی، جس میں یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، متعین طور پر تشریح نہیں ہوئی۔ لیکن سب کو نے اخلاقیاتی لذتیت کا جو خیال پیش کیا تھا اور جو عقل علی کی دہائی سے خالی اور اسی لئے لازماً پوری پوری عمومی لذتیت ہے، اسکے ماحصل کو نہایت واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد بقیہ ابواب میں واقعی یا ذاتی قیمت کے نقطہ نظر سے اس بیان کی نہایت خوبی سے تنقید کی گئی ہے۔

لے خصوصاً الم کی صورت میں، جس سے مراد (الف) کبھی ایک خاص قسم کا وہ مخموری جس ہوتا ہے جو زخم و میں یا دانت کے درد وغیرہ کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ اور (ب) کبھی اُس مولم جس کی ناگواری مراد ہوتی ہے، جو کسی کوشش کے رانگاہ ہونے میں بھی پائی جاتی ہے۔ (ج) کبھی اس سے مراد کوئی ناپسندیدہ شے ہوتی ہے اور (د) کبھی وہ شے جس سے ہم نفرت کرتے ہیں، گو الم کے یہ تمام معانی ایک دوسرے کے ساتھ نہایت ہی قریب کی وابستگی رکھتے ہیں، تاہم یہ سب کے سب بعینہ یک ہی شے نہیں ہیں، ہم اتباع اسپیکورس کے ذہن میں الم کا مفہوم یا تخصیص (الف) اور (ب) والا تھا، بقسم کی نظر خاص کر (ب) پر تھی، لیکن غالباً (د) پر اور اسپنر کی (ج) پر لیکن اصل یہ ہے، کہ اکثر اس امر کا پتہ لگانا نہایت دشوار ہوتا ہے، کہ کس معنی میں یہ لفظ استعمال کیا جا رہا ہے۔ اسی طرح کا ابہام "لذت" کے استعمال میں بھی پایا جاتا ہے۔ (الف) کبھی اس سے عضوی جس مراد ہوتا ہے، جو نشاط کا ایک عنصر ہوتا ہے۔ (ب) کبھی اس سے مراد وہ خوشگوار ہی ہوتی ہے، جو جس مذکور کے ساتھ پائی جاتی ہے، اور جو کسی کا سیاب کوشش کے بعد بھی پائی جاتی ہے (ج) کبھی اس سے مراد پسندیدہ شے ہوتی ہے۔ (د) اور کبھی وہ شے جس کی طرٹ ہلکو رنجت ہوتی ہے۔ ان ابہامات کی بدولت اس قسم کے سوالات میں نہایت ہی پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، کہ لذت کو قیمت سے کیا تعلق ہے یا اس کا کمی و مقداری حیثیت سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ لذت، نشاط اور مسرت میں باہم جو تعلق ہے، اُس کو ڈاکٹر میکڈونگل نے "فلسفہ اجتماع" کے باب میں نہایت خوبی سے بیان کر دیا ہے۔

باب پنجم

معیار بصورت کمال

۱۔ مسئلہ ارتقا کا استعمال اخلاق میں

اخلاق کی غرض و غایت تحقق ذات و تکمیل نفس - م، یا ترقی سیرت قرار دینا خود ہی اس بات کو مستلزم ہے، کہ اخلاقی زندگی ایک تدریجی و ارتقائی عمل ہے۔ ارتقا کا یہ تخیل اگرچہ قدیم زمانہ میں بھی موجود تھا لیکن زیادہ نمایاں صورت اس نے موجودہ ہی عہد میں اختیار کی ہے۔ سب سے پہلے اس پر ہیگل اور کامنٹ نے زور دیا پھر لیبارک و ڈارون وغیرہ نے اس سے اصل الانواع کے مسئلہ میں کام لیا، اسکے بعد ہر برٹ اسپنسر وغیرہ نے اتنی وسعت دی کہ اجتماعی رسوم و عوائد، حکومت و سیاست کے مختلف اصناف اور اسی قبیل کی دوسری چیزوں پر اسکو چسپاں کیا، حتیٰ کہ شمسی و کواکبی نظامات کی تعمیر و تشکیل تک کی تو جبری نظریہ ارتقا سے کی جانے لگی۔ لیکن یہاں ہم کو ان تمام چیزوں سے کوئی سروکار نہیں، بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ اخلاق میں اس نظریہ کے استعمال کی کیا صورت ہے، اور وہ بھی صرف ایک خاص پہلو سے - یعنی ہم کو اس سے مطلق بحث نہیں کہ افراد و اقوام کی اخلاقی حیات بتدریج برسوں اور صدیوں میں نشو و نما پاتی یا ترقی کرتی ہے، کیونکہ یہ نتائج اخلاق کی بحث ہے، اور ہر گز یہاں صرف ماہیت اخلاق کی تحقیق مقصود ہے۔ لہذا اخلاق میں ارتقا کے استعمال سے ہماری مراد یہ ہے کہ اخلاقی حیات کی نفس ماہیت و حقیقت بذات خود ایک نشو و نما یا ترقی ہے۔ یہ مفہوم آگے چل کر امید ہے کہ اچھی طرح واضح ہوگا۔

۲۔ ترقی حیات یوں سمجھو، کہ ارتقاء اخلاقی سے ہمارا مفہوم یہ ہے، کہ اخلاقی زندگی کا ایک خاص مقصد یا نصب العین ہوتا ہے، جس کی طلب اور جس کا

بتدریج حصول انسانی زندگی کا اصل مدعا ہے، جس میں بعض لوگ کامیاب ہوتے ہیں، اور بعض ناکام رہتے ہیں۔ اس کی مثال کے لئے حیات حیوانی کی مختلف صورتوں کو لو۔ حیوانات میں بعض کو ہم اعلیٰ سمجھتے ہیں اور بعض کو ادنیٰ۔ اس اعلیٰ و ادنیٰ کے حکم کی بنیاد کسی نہ کسی خاص معیار

پر موقوف ہے، جو ہمارے پیش نظر ہوتا ہے، چاہے یہ معیار قطعی ماحول ہو جیسا کہ آپسیر کا خیال ہے، یا انسانی صورت سے قرب یا کوئی اور شے۔ اب اگر یہ صحیح ہے، کہ حیوانات میں ایک مستمر ترقی یا نشو و نما جاری ہے، تو اس ترقی کا بلند ترین مرتبہ وہ ہوگا جو پیش نظر معیار یا نصب العین سے قریب ترین ہے اسی طرح اخلاقیات میں نظریہ ارتقاء کا منشاء یہ ہے، کہ سیرت کا ایک خاص معیار یا نصب العین ہے اور حیات اخلاقی کے معنی اسی نصب العین کی جانب تدریجی قرب یا ارتقاء ہے۔

۳۔ اعلیٰ و ادنیٰ ہر ترقی میں ابتدا، تدریج، اور انتہا کا پایا جانا لازمی ہے۔ ترقی پذیر شے ایک خاص سطح سے شروع ہو کر تدریج بلند تر سطح کی طرف جاتی

ہے۔ ہمارے سامنے جو چیز آتی ہے، وہ نہ ابتدا ہوتی ہے نہ انتہا، بلکہ صرف بیچ کی کڑیاں یا اعلیٰ تدریج۔ حیوانی زندگی کی سب سے ابتدائی اور ادنیٰ ترین صورت کا ہر کو علم ہے، نہ ہم یہ جانتے ہیں، کہ اس کی ترقی کی انتہائی و اعلیٰ ترین صورت کیا ہوگی یا ہو سکتی ہے۔ گویا ہم ایک ایسی گھوڑ دوڑ دیکھ رہے ہیں، جس کا آغاز و اختتام دونوں نظر سے اوجھل ہے یہ بھی حال اخلاقی حیات کا ہے۔ نہ ہم کو یہ معلوم ہے، کہ سب سے ابتدائی شعور اخلاق کیا تھا، نہ اس کے انتہائی نقطہ کمال کا ہم کوئی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہمارے سامنے اس کے صرف درمیانی مدارج ہیں۔ بایں ہمہ بلا ابتدا یا انتہا کے تعلق و حوالہ کے ہم ان بیچ کے مدارج کو نہیں سمجھ سکتے، ان کے سمجھنے کے لئے دو میں سے کسی ایک کا پیش نظر ہونا ضروری ہے۔ لہذا نظریہ ارتقاء کو مان کر حیات اخلاقی کی توجیہ کے کل دو ہی ممکن طریقے ہو سکتے ہیں، یا تو شعور اخلاق کی سب سے ابتدائی صورت کو سامنے رکھ کر اس کی توجیہ ہو سکتی ہے، یا پھر انتہا و غایت کے حوالہ سے۔ اس میں شک نہیں، کہ پہلا طریقہ زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ علی العموم واقعات و حوادث کی توجیہ انکی اصل اور علت ہی سے کی جاتی ہے۔ لیکن مزید غور سے نظر آتا ہے، کہ یہ طریقہ حقیقت اگر مرتبہ اور قلیل التشفیٰ ہے۔ ذیل میں ہم دونوں طریقوں کی حیثیت و نوعیت سے بحث کرتے ہیں۔

۴۔ توجیہ بحوالہ ابتدا۔ بظاہر اخلاق کی توجیہ و تشریح کا سب سے زیادہ قدرتی طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے، کہ وحشی اقوام یا حیوانات کے عوائد و احتیاجات

میں اسکی ابتدائی اصل کا سراغ لگایا جائے، جیسا کہ عام طبعی واقعات مثلاً طبقات ارضی وغیرہ کی توجیہ و تحلیل کے لئے کیا جاتا ہے، بلکہ قوموں کے عروج و زوال تک کی تشریح میں اسی طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔ ہم تا بہ امکان واقعہ کی ابتدائی سے ابتدائی اصل اور اس کے نشوونما کے علل و اسباب کا پتہ لگاتے ہیں۔ اس کے پیچھے نہیں پڑتے کہ اس کی انتہا کیا ہوگی، کیونکہ اس سے، اس کی حیثیت نفس الامری پر، علی العموم بہت ہی کم روشنی پڑتی ہے۔ لہذا از خود سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اخلاقی مرنی اور نشوونما کی توجیہ و تحلیل کے لئے کبھی یہی طریقہ کیوں نہ اختیار کیا جائے، لیکن علم اخلاق جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، عام علوم طبعیہ سے بالکل جداگانہ نوعیت رکھتا ہے۔ اسکا مقصود کسی شے کی اصل یا تاریخ کی تحقیق نہیں ہے، بلکہ نصب العین کی تعین اور یہ معلوم کرنا کہ دراپر اس نصب العین کے اثر کی کیا صورت ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے، کہ نصب العین کا تعلق اصل و ابتدا سے زیادہ غایت اور انتہا کے ساتھ ہے۔ علوم طبعیہ میں اصلی بحث اسکی ہوتی ہے، کہ کیا ہے، بخلاف اخلاقیات کے کہ اسکا موضوع بحث یہ ہے، کہ کیا ہونا چاہیئے، اور کیا ہے، سے اسکو کوئی اصولی تعلق نہیں۔ موجودہ دور میں جن لوگوں نے اخلاق کی توجیہ اسکی اصل و ابتدا کی تحقیق سے کی ہے، ان میں سرفہرست اسپنسر کا نام ہے۔ ذیل میں ہم اسکے نظریہ کا ذکر کرتے ہیں، جس سے امید ہے، کہ مذکورہ بالا بیان صاف طور سے ذہن نشین ہو جائے گا۔

۵۔ ہر برٹ اسپنسر کا نظریہ اخلاقیات

اسپنسر نے اپنے نظریہ اخلاق پر ایک نہایت ہی دلچسپ کتاب لکھی ہے، جس کا نام ”مبانی اخلاقیات“ (ڈیٹا آف ایٹھکس) ہے۔ اس کتاب کے مباحث کا تمام و کمال بیان

تو یہاں ناممکن ہے البتہ ضروری ماحصل درج کیا جاتا ہے۔ اس نے سب سے پہلے ”کیا ہے“ سے مراد یہاں تاریخ طبعی والا مفہوم ہے، جسکی رو سے ہم کہتے ہیں، کہ ”شیر ہے، کوینی پایا جاتا ہے۔ م، اور ایک سینگ کا نور نہیں ہے، یعنی نہیں پایا جاتا ہے۔ م، ورنہ زیادہ گہرے مفہوم کے لحاظ سے اخلاقیات کا تعلق معنی کیا ہے“ ہی سے ہے۔ یعنی انسان کی اصل فطرت کیا ہے۔ دیکھو اوپر باب ۲، فصل ۳۔ اب یہ کتاب، اسکی ضخیم کتاب ۲۱ اصول اخلاقیات، کا پہلا حصہ ہے۔

سے ”تاریخ اخلاقیات“، از سبوح صفحات ۲۵۲-۲۵۶۔

پہلے کردار اور اس کے نیک و بد ہونے کے معنی پر بحث کی ہے جس کیلئے وہ انسان سے اتر کر حیوانی زندگی کی تحقیق کرتا ہے۔ کردار کا جو غہم ہے، وہ زندگی کی تمام صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ہر جگہ اس پر نیک یا بد ہونے کا حکم لگا یا جاسکتا ہے۔ اسپنسر کے نزدیک زندگی، جیسا کہ اس کی ادنیٰ سے ادنیٰ صورتوں میں نظر آتا ہے عبارت ہے "اندرونی علاقے کی بیرونی علاقے کے ساتھ ستر تطبیق" سے یعنی زندگی نام ہے ذواعضاؤ کی اپنے ماحول کے ساتھ مطابقت رہنے کی پیہم جدوجہد کا۔ اور کوئی کردار ایسا نہیں ہے جو اس عمل تطبیق میں معاون یا مضر ام نہ ہوتا ہو۔ اگر معاون ہے تو نیک کہا جاتا ہے، اور اگر مضر ام ہے، تو بد کردار نیک موجب لذت ہوتا ہے، کیونکہ اس سے ذواعضاؤات اور اس کے خارجی ماحول میں توافق پیدا ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے کردار بد موجب الم ہوتا ہے۔ کامل کردار نیک وہ ہے، جو صرف لذت کا موجب ہو اور شائبہ الم سے بالکل پاک ہو لیکن علی العموم ایسا ہوتا نہیں، بلکہ تقریباً ہر کردار لذت و الم دونوں کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن جس کردار سے الم کی بہ نسبت لذت زیادہ ملتی ہے، یعنی جو مجموعی حیثیت سے سب سے زیادہ نفس اور اس کے ماحول کی تطبیق کا موجب ہوتا ہے، وہی اضافی طور پر نیک یا خیر ہے۔ اور اخلاق کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی نام ہے حیات کی اعانت کا جو بنی ہے اندرونی اور بیرونی علاقے کی روز افزوں مطابقت پر۔

یہ اسپنسر کے نظریہ کی تنقید۔ اس میں شک نہیں، کہ مذکورہ بالا نظریہ میں متعدد فوائد ہیں۔ اس سے حیات اخلاقی کا علم عام علم حیات میں داخل ہوتا ہے۔ اور سائنس کی موجودہ ترقی و تحقیقات کی رو سے علم کے مختلف شعبوں میں

اس قسم کی باہمی وابستگی و رابطہ ضروری ہے، ان کو ایک دوسرے سے کلیتہً علیحدہ نہیں رکھا جاسکتا، جب تک تمام شعبوں کو پیش نظر رکھ کر بحث نہ کی جائے، اس وقت تک کسی خاص شعبہ علم کی حقیقت و نوعیت پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکتی۔ بالاس ہمہ ذرا سے غور کے بعد ماننا پڑے گا، کہ اسپنسر کے نظریہ نے اصل ترتیب کو الٹ کر گاڑی کو آگے اور گھوڑوں کو پیچھے لگا دیا ہے۔ کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے، کہ ترقی حیات کے معنی اپنے ماحول کے ساتھ ستر تطبیق کے ہیں، تو اس سے مراد کیا ہوتی ہے؟ ایک معنی کر کے، تو یہ عمل تطبیق برابر جاری ہی ہے۔ علمی ترقی کے معنی ہی یہ ہیں، کہ ہم اپنے

خیالات کو روز بروز فطرت کے خارجی حقائق کے مطابق بناتے جاتے ہیں ایسی طرح فنون کی ترقی کے یہ معنی ہیں، کہ ہم اپنے اطوار زندگی کو آہستہ آہستہ عالم خارجی کے احوال و مقتضیات کے مطابق کرتے جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا اخلاق میں بھی، جہاں تک ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمارے آداب و قوانین اسلاف کے آداب و قوانین سے بھرتے ہیں، ان کی بہ نسبت ہلکے اپنے وجہات کا زیادہ وسیع علم اور ان کے پورا کرنے کا زیادہ شعور و احساس ہے، اس سب کا حاصل بھی یہی ہے، کہ ہم اپنے اطوار زندگی کو یوں مافیہ حالات کے مطابق بنا رہے ہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے، کہ اس عمل تطبیق کا لازمی نتیجہ کیا ہے؟ کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہمارے پیش نظر کچھ نہ کچھ مقاصد ہیں، جنکو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ جب یہ کہا جاتا کہ دو چیزیں آپس میں مطابقت نہیں رکھتیں، تو اس سے از خود نکلتا ہے، کہ ہمارے ذہن میں ان کے باہمی تعلق کا کوئی خاص تخیل ہے، جو ان میں پایا جانا چاہئے اور سر دست نہیں پایا جاتا ہے۔ ورنہ پھر تو ایک معنی کر کے دنیا کی ہر شے دوسری شے کے مطابق ہے۔ حیات پر کیا منحصر موت بھی ایک علیٰ تطبیق ہی ہے۔ ذی حیات ہستی کو جو ایک خاص احتیاج تطبیق کا شعور ہوتا ہے، اس کی وجہ صرف یہی ہے، کہ اس کے ذہن میں کچھ خاص مقاصد ہوتے ہیں، جنکو وہ پورا کرنا چاہتی ہے۔ مثلاً ایک سائنس دان دیکھتا ہے، کہ ہمارے خیالات پوری طرح واقعات فطرت کے مطابق نہیں ہیں، جس کیلئے وہ علمی تحقیقات شروع کرتا ہے تاکہ اس کے خیالات کا مل طور سے واقعات کے مطابق ہو جائیں۔ بخلاف ایک پتھر کے کہ اس کے سامنے چونکہ کوئی مقصد نہیں ہے، اسلئے وہ بلا اس قسم کی کسی جدوجہد ہی کے اپنے ماحول کے مطابق رہتا ہے۔ سائنس دان کو احتیاج تطبیق کا صرف اسلئے احساس ہے، کہ وہ ایک ایسے مقصد کا احساس رکھتا ہے، جو اب تک حاصل نہیں ہے، یا بالفاظ دیگر یوں کہو، کہ وہ اپنے ساتھ ایک ایسا نصب العین لاتا ہے، جس کے مطابق دنیا نہیں ہے، اور اس کو یہ مطابقت اپنی کوشش سے پیدا کرنی پڑتی ہے۔ اب اگر یہ صحیح ہے تو ہم کو اپنے دعویٰ کی ترتیب الٹ دینا پڑے گی۔ یہ لکھنا درست نہ ہو گا، کہ ذی حیات مخلوقات

سہ دیکھو پروفیسر الکزنڈر کی کتاب "Moral order & progress." (اخلاق کی ترتیب

اپنے ماحول کے مطابق نہیں ہیں، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ کم از کم شعور ذات رکھنے والی مخلوقات کے متعلق، کہ ماحول ان کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ نصب العین یا مثیل معیار ہو۔
 نامطابقت کے نقص کا موجب ہے ماحول کے اندر نہیں بلکہ خود ان کی ذات کے اندر پایا جاتا ہے۔ اگر انسان اس پر قانع ہوتا کہ دنیا جس طرح چاہیے اپنے حال پر چلتی رہی، تو اس میں اور ماحول میں کوئی مخالفت ہی نہ ہوتا۔ مخالفت یا نامطابقت تو اس لئے نظر آتی ہے، کہ وہ ماحول کو اپنے مطابق بنانا چاہتا ہے، یا زیادہ صحیح طور پر یوں کہو، کہ وہ ماحول اور اپنی ذات دونوں کو اپنی زندگی کے ایک خاص نصب العین کے مطابق بنانا چاہتا ہے۔ حیوانات تک کے متعلق طرح یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ اپنے کو ماحول کے مطابق بناتے ہیں، اسی طرح اکثر صورتوں میں یہ کہنا بھی صحیح ہے، کہ وہ ماحول کو اپنے مطابق بناتے ہیں۔ بہر نوع جب تک ہم پہلے کوئی نصب یا غرض و غایت نہ تسلیم کر لیں جسکی دافست یا دائرہ طلب ہوتی ہے اس وقت تک عمل تطبیق کے کوئی معنی نہیں نظر آتے۔ لہذا اصل شے عمل تطبیق نہیں بلکہ وہ غرض و غایت ہے، جسکی خاطر تطبیق کی کوشش ہوتی ہے۔ گو علی العموم یہی طریقہ زیادہ قدرتی معلوم ہوتا ہے، کہ کسی شے کی توجیہ و تشریح کے لئے اسکی ابتدا کی طرف رجوع کیا جائے، لیکن زیر بحث صورت میں چونکہ تعین عمل کا انحصار انتہا پر ہے، اس لئے ہماری بحث کی ابتدا بھی انتہا سے ہوتی چاہئے، اور بجائے نیچے سے اوپر جانے کے اوپر سے نیچے آنا چاہئے۔

۷۔ دیگر فائلین | اسپتسر اور دیگر ارتقائے کے نظریہ میں فرق یہ ہے، کہ اسپتسر ارتقا کے خیالات ایک ایسے علی الاطلاق انتہائی مقصد یا غایت الغایات کو علامتہ تسلیم کرتا ہے، جو کردار کا مرجع و محور ہے۔ گو وہ چلتا نیچے سے ہے، لیکن بالآخر اس کا نظریہ ایک انتہائی مقصد کے قیل تک پہنچا دیتا ہے یہی وجہ ہے

۱۔ اسپتسر کے نظریہ کی مزید بحث و تفصیل کے لئے دیکھو سٹارٹی کی Ethics of Naturalism. ۲۲۰-۲۲۳ صفحات طبعیہ، تصدو مصاحفات ۱۹۰۷ء کی "اخلاق فی ترتیب و ترقی" صفحت ۲۲۶-۲۲۷، ریور پبلک "منکر اخلاقیات" صفحات ۱۳۶-۱۵۹، اور ڈیوی کی "خالک اخلاقیات" صفحات ۶۷-۷۷، ۱۹۰۷ء

کہ اس نے اس پر شدید زور دیا ہے، کہ اخلاقیات پر غایت کے نقطہ نظر سے بحث کرنی چاہیے حتیٰ کہ اسی تحیل غایت کی بنا پر وہ ایک ایسا اطلاقی نظام اخلاقیات پیش کرتا ہے، جس کو موجودہ دنیا کے بجائے ایک ایسی مستقبل دنیا سے تعلق ہے جس میں تطبیق و اصول پورے کمال کے ساتھ موجود ہوگی۔ باقی اور اکثر ارتقائیدار نظام اخلاقی کے منکر ہیں، نیز کسی مقصد کو بھی مقصد مطلق قرار دینے سے احتراز کرتے ہیں۔ مثلاً سلسلی اسٹیفن کو، کہ وہ محض صحت یا صلاحیت کے تحیل پر قانع نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک "قانون اخلاقی نام ہے اجتماعی فلاح و بھبود کے بیان شرائط کا مجموعہ، انہی کے معنی میں اجتماعی توازن کے قائم رکھنے کی صلاحیت کے اس نظریہ میں کسی ایسے انتہائی مقصد کی ضرورت نہیں، جو جماعت (سوسائٹی) کا آخری مرجع و محور ہو، بلکہ یہ جماعت کی صرف موجودہ حالت سے بحث کرتا ہے، اور اسی کے بقا و توازن کو مقصد قرار دے لیتا ہے۔ پروفیسر الکنزٹر کا خیال تقریباً بالکل یہی ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے، کہ "فعل یا فاعل پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اسکی بنیاد کردار کے ایک خاص معیار پر ہوتی ہے جس کو اخلاقی نصب العین کہا جاتا ہے یہ نصب العین نام ہے کردار کی باہم تطبیق و توافق کا، جس کی بنیاد مختلف و متعارض میلانات کے توازن پر ہے۔" یہ نظریہ اخلاقیات ڈارون کے حیات حیوانی کے نظریہ ارتقا سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ ڈارون کے نزدیک انواع حیوانات کا ارتقا نتیجہ ہے۔

۱۔ "معیانی اخلاقیات"، صفات ۵۰-۵۱۔

۲۔ دیکھو ڈاکٹر سٹیفن کی تاریخ اخلاقیات، صفحہ ۲۵۶۔

۳۔ مثلاً دیکھو اسٹیفن کی "Science of Ethics" (حکمت اخلاقیہ)، صفحہ ۳۴، اور

الکنزٹر کی اخلاقی ترتیب و تسمی، صفحہ ۲۷۰۔

۴۔ "حکمت اخلاقیہ"، صفحہ ۴۵۔

۵۔ ایضاً صفات ۷۹-۸۱ وغیرہ۔

۶۔ دیکھو اسٹیفن کے نظریہ کا بیان، سبک کی تاریخ اخلاقیات، میں، صفحہ ۲۵۷۔ بے شک اس نظریہ کی رو سے سوسائٹی کی کوئی موجودہ واقعی حالت کامل توازن نہیں رکھتی، اور اسلئے توازن کامل کے حصول کو آخری مقصد قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا مصنفین نے اس توازن کی توضیح یقیناً نہیں کی ہے۔

”تنازع للبقا“ کا، جس میں نوع ”اصلاح“ باقی رہتی ہے اور غیر اصلاح فنا ہو جاتی ہے۔ اسی عمل کو عام طور پر ”انتخاب طبعی“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ علی ہذا سراسنٹھن اور پروفیسر الکنزینڈر کا خیال ہے کہ حیات اخلاقی میں کبھی انتخاب طبعی کا عمل جاری ہے، اور جو کچھ اس سب سے زیادہ صالح یا توازن میں کامل ترین ہوتا ہے، وہی باقی رہتا ہے۔ اس میں اور ڈارون کے نظریہ میں، جو تعلق ہے، اُس کو پروفیسر الکنزینڈر نے اپنے حال کے ایک مضمون میں نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اوچونکہ میرے نزدیک جو نظریہ اخلاق نیچے سے مل کر اخلاق کی توجیہ و تشریح کرتا ہے، اس کا مختصر بیان اس سے بہتر لکھنوی میں کہیں نہیں موجود ہے اس لئے اس کا ضروری ماحصل یہاں درج کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۸۔ اخلاقیات میں انتخاب طبعی
الکنزینڈر موصوف نے لکھا ہے کہ ”انتخاب طبعی نام ہے بقا و تفوق کے لئے مختلف نوعوں کے باہمی تنازع کا جس میں ایک نوع جو اپنی ساخت و خلقت کے لحاظ سے ماحول کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتی ہے غالب اگر نسبت بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ حیوانات میں یہ تنازع دراصل مختلف افراد یا طبقات کے مابین ہوتا ہے، جس میں سے بعض فنا ہو جاتے ہیں، اور جو ”اصلاح“ میں باقی رہتے ہیں۔ اخلاق میں ایسا نہیں ہے، یعنی احوال انسانی میں انتخاب طبعی کی جنگ بذات خود کمزور و نااہل افراد کے خلاف نہیں بلکہ ان کے اطوار زندگی اور نصب العین کے خلاف ہوتی ہے۔ اس جنگ میں غرض وہی اطوار غالب اور قائم رہتے ہیں، جو اجتماعی فلاح و بہبود کے باعث ہوتے ہیں۔ حیوانی دنیا میں یہ ہوتا ہے کہ بعض حیوانات بقا کے لئے خلقی طور پر دوسروں سے زیادہ موزوں و اصلاح ہوتے ہیں، اس لئے وہ باقی رہتے ہیں، اور اپنے شخصیات کو نو ارت کے ذریعہ اپنے اسلاف میں منتقل کرتے رہتے ہیں، باقی ان کے حریف مقابلہ اپنی عدم صلاحیت کی وجہ

۱۔ ”اخلاقی ترتیب و ترقی“، صفحہ ۳۹۹۔

۲۔ ”بین الاقوامی جریڈ“، اخلاقیات، جلد دوم، نمبر ۱۲ جولائی ۱۹۰۷ء، ”اخلاقی ترتیب و ترقی“، کتاب سوم، باب ۱۰۔

سے فنا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اخلاق میں «حیوانات سے من حیث حیوانات نہیں، بلکہ انہیں سے بحث ہوتی ہے»۔ اس کی نوعیت کا اندازہ کسی قدر فیل کی تمثیل سے ہو سکتا ہے۔ ایک شخص کم و بیش غور و فکر کے بعد اپنے احساسات کو عام راہ سے الگ کر دے اور اس کے ایک حصے کو اور طریق کی جانب مائل پاتا ہے۔ مثلاً وہ بڑے رنجی کو ناپسند کرتا ہے، یا عورتوں کی پستی و تحقیر کو نا جائز سمجھتا ہے، یا نشہ کی بے اعتدالی کو قابل اعتراض جانتا ہے۔ ایسی صورت میں ممکن ہے، کہ یہ اپنے خیال کا تنہا حامی ہو یا محض دو ایک دوست اس کی تائید پر ہوں۔ باقی تمام لوگ اس خیال کو محض ایک مضحکہ و مسخر سمجھتے ہوں، بلکہ ممکن ہے، کہ اس کو اپنے مخالفین کے ہات سخت سے سخت مصائب اٹھا کر جان تک سے صبر کرنا پڑے۔ لیکن آخر کار اس کے خیالات کو بتدریج قبولیت حاصل ہونا شروع ہوتی ہے، لوگوں کو انہی سچائی کا یقین ہونے لگتا ہے۔ گذشتہ دشمنی کی جگہ ان کے دل میں اس لئے اخلاق و کردار کی قدر پیدا ہو جاتی ہے۔ نئے خیالات روز بروز قوت حاصل کرتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ بالآخر اکثر کیا بلکہ تمام لوگوں کے نفوس میں گھر کر جاتے ہیں، لہذا دنیا کے اخلاق میں «افراد کی بربادی کے بغیر محض تعلیم و تشفی بھرتی و اصلاح انواع کردار کی اشاعت و بقا اور ان کے مخالف خیالات کی فنا کا کام دیتی ہے» ایک نفس کی دوسرے نفس پر فتح تعلیم و تشفی پر مبنی ہے، «اور اس طرح یہ عمل تشفی کو یا استیصال حریف کا کام کرتا ہے» اسی کا نام اخلاقی انتخاب طبعی ہے (جس سے اصل انواع کی طرح اصل الاخلاق کی توجیہ و تشریح کی جاتی ہے)۔

4- ضرورت غایت | اس میں شک نہیں، کہ یہ سب کچھ نہایت مفید و مضی خیز ہے،

لیکن اگر اس کو اخلاقی نصب العین کی کامل توجیہ سمجھا جائے، تو

اس لحاظ سے اس میں ایک شدید نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ دراصل اخلاقی زندگی کے نشوونما کی محض طبعی تاریخ ہے۔ اس قسم کی محض طبعی تاریخ پر حیات حیوانی کی تحقیق میں ہم قناعت کر سکتے ہیں۔ کہ اس میں ہلکے زیادہ تر صرف گذشتہ و موجودہ مختلف اصناف حیوانات کی خلقت و نوعیت اور ان احوال کا جاننا مقصود ہوتا ہے۔ جو ان کی فضا یا بقا کا باعث ہوئے ہیں اس امر کی زیادہ بحث نہیں ہوتی، کہ انسان کو بھڑیے کے فنا کر دینے کا کیا حق حاصل ہے

یابندر کے بقا اور مستحکم کے فنا کو یکے کے بجائے ثابت کیا جائے۔ مختصراً یوں کہو کہ اس تحقیق کے ضمن میں ہم کو مختلف انواع حیوانات کی یا بھی قدس و قیمت سے کوئی خاص سروکار نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے اخلاقیات کو تمام تر قدر و قیمت ہی کے سوال سے بحث ہے۔ اس میں ہم جاننا چاہتے ہیں کہ کردار کی ایک صنف دوسری صنف پر کیوں ترجیح ہے جس کا جواب یہ ہرگز نہیں ہو سکتا، کہ فلاں صنف فلاں صنف کو فنا کرنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ (اس لئے وہ مرجح ہے۔ م) اس حقیقت کا اعتراف ایک حد تک خود پر فہم الکثر نذر نے اس طرح کیا ہے، کہ "زندگی کا کوئی نیا طور و طریق، اپنی کامیابی کی بنا پر خیر نہیں ہو سکتا، البتہ اس کی کامیابی اس کے خیر ہونے کی ایک قسم کی علامت یا نہر ہے۔ جو امتداد و تباہی کے لئے اس پر لگا دی ہے یا لیکن یہ اعتراف کچھ زیادہ وقت نہیں رکھتا، اس لئے کہ جب یہ سوال ہوتا ہے، کہ آخر پھر وہ کیا چیز ہے، جو کسی کردار کو خیر بناتی ہے، یا وہ قدر مشترک کیا ہے، جسکی بنا پر کوئی نصب العین اخلاقی قیمت رکھتا ہے، تو اس کا جواب پرہیزگار صنف کے پاس صرف یہ ہے، کہ "یہ قدر مشترک نام ہے ایسے طریق زندگی کا جو شرطاً طوطہ جو کے مطابق ہو اور جس کی مانتی میں جماعت (سوسائٹی) بلا تعارض و تضاد اپنے ماحول پر مبنی عمل کر سکتی ہو، یا زیادہ تر جماعت کے ساتھ میں یوں کہوں گا، کہ قدر مشترک عبارت ہے ایک ایسے نصب العین سے، جس کے مطابق زندگی بسر کرنے میں جماعت کا ایک جز دوسرے جز سے مزاحم و متصادم نہ ہو، یعنی ان میں باہم توازن قائم رہے"۔ لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جماعت میں یہ توازن قائم رکھنا ہی سرے سے کیوں مستحسن یا قابل خواہش ہے، وہ کیا شئی ہے جس پر خود اس توازن کی قیمت کا دار و مدار ہے، یہ ایسا سوال ہے جس کے کرنے پر ہم قدرہ مضطر ہیں۔ اسپتسر وغیرہ کے نظریات میں بھی اس قسم کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

لہ ویکھو کتاب متذکرہ صفحہ ۱۸۰۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ بعض اوقات پرہیزگار صنف اس اعتراف کو بھی قبول کرتا ہے۔ چنانچہ "اخلاقی ترتیب و ترقی" کے صفحہ ۷۳ پر ارشاد ہوتا ہے کہ "شرام ہے محض اس چیز کا جو خیر سے جنگ آزمانی میں ہزیمت کھا کر مردود ہو جاتی ہے"۔

لہ ویکھو ایضاً صفحہ ۱۹۰۔ نیز "Idea of Value" (قیمت) والا مضمون، جو پرہیزگار صنف نے رسالہ ٹھنڈا، نمبر اول و نمبر دوم میں لکھا ہے۔ خصوصاً صفحہ ۷۷-۷۸۔

یہ لوگ درحقیقت اخلاقیات نہیں، بلکہ تاریخ طبعی کے سوالوں کا جواب دیتے ہیں۔ ان کی تحقیقات سے اخلاقی زندگی کے نشوونما پر روشنی پڑ سکتی ہے، لیکن اس سوال کا کوئی جواب نہیں ملتا، کہ یہ زندگی جھوک کیوں اختیار کرنی چاہیے؟ مثلاً یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ توازن کو قائم رکھنے کے بجائے ہم اسکو فنا کرنے کی کوشش کیوں نہ کریں؟ اس کا جواب صرف اسی صورت سے ممکن ہے، کہ خود توازن کا خیمہ ہونا ثابت کیا جائے۔ علی ہذا اسپنسر کے نظریہ میں یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ عمل ارتقا کی اعانت کے بجائے ہم اس کی مزاحمت کیوں نہ کریں؟ یہاں بھی ہم کو یہی دکھانا چاہیے، کہ یہ ارتقا جس منزل تک پہنچتا ہے، وہ خیر ہے، یعنی اخلاقی نصب العین کا کام دیتی ہے لہذا معلوم ہوا، کہ نصب العین ارتقا کی توجیہ کرتا ہے، نہ کہ ارتقا نصب العین کی۔ ہم مزاج ارتقا سے اس لئے گزرتے ہیں کہ اس نصب العین تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ غرض بنا کے توجیہ ہدایت نہیں بلکہ نہایت یعنی غایت ہے۔

۱۰۔ توجیہ بالغایت | انسان تو انسان ہے، حیوانی ارتقا کی نسبت بھی قطیعت کے ساتھ

لے اس بحث کو ساری نے اپنی کتاب "اخلاقیات طبیعیہ" میں نہایت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ حصہ دوم، باب ۱۹، یہاں ہم اس کی ایک مختصر عبارت کا اقتباس درج کرتے ہیں جو ص ۲۰۱ سے ماخوذ ہے۔ "ایک شخص مقبولیت کے ساتھ یہ پوچھنے کا حق رکھتا ہے، کہ وہ تو انہی فطرت کو اصول اخلاق کیوں قرار دے۔ کسی شے کے فطری ہونے سے، اس کا انسان کے لئے مقصد یا غایت عمل ہونا نہیں نکلتا۔ یہ صرف ظہور واقعات کی ایک صورت ہے، جس کے اختیار پر کسی شخص کو اس وقت تک مجبور نہیں کیا جاسکتا، جب تک اس اختیار کی وجہ نہ بتلادیا جائے۔ ضروری نہیں کہ ارتقاء عالم کے لئے ایک شاعر الذات فاعل بننا اس شخص کیلئے کافی ترغیب ہو غرض خاص ارتقا کی غایت کے نقطہ نقطہ سے اس اشکال کو حل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی ہے، مقابلہ کے لئے دیکھو ہیکل کی "منابع اخلاقیات" اور میور ہلک کی "عنصر اخلاقیات" ۱۸۹۶-۱۸۹۷ء لے پرو فیسر ہیکل نے اپنے مشہور کچر "ارتقاء اخلاقیات" (Evolution of Ethics) میں جو استدلال کیا ہے، اس کی اصلی بنیاد بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے البتہ اس نے حیات اخلاق اور کائنات فطرت میں ایک خلاف واقع تقاد قائم کر کے اسکو کسی قدر ناصاف بنا دیا ہے۔ پرو فیسر ہیکل مارگن کی کتاب "عادت و جبلت" بھی دیکھو۔

ہرگز نہیں کہا جاسکتا، کہ وہ غایت سے خالی ہے خود اپنے سر کا نظریہ ارتقا ایک طرح کی غایت کو
 شخص ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک حیوانات کی ساری زندگی نام ہی ہے تطبیق کا عمل کیلئے
 جنگ و تنازع کا یہی تطبیق وہ نصب العین یا غایت ہے جس سے، وہ عمل ارتقا کی
 توجیہ کرتا ہے۔ اور بالکل ممکن ہے کہ زیادہ عمق نظر کے بعد یہ عمل اور بھی زیادہ غائی نوعیت
 کا معلوم ہو۔ جیسا کہ امرتن نے کہا ہے کہ "کچھ اتمام مراتب تصور کو انسان بننے کے لئے
 طے کرتا ہے، اور سطوا اور ہیگل بھی اسی کے قائل ہیں۔ بہر کیف حیوانات یا عام حیات کائنات
 کی نسبت کچھ بھی کہو، مگر اخلاقیات میں تو غایت سے چارہ نہیں۔ لہذا حیات
 اخلاق کی توجیہ بالابتدائی تو کسی طرح زیادہ کارآمد ہو ہی نہیں سکتی۔ اس کی توجیہ ہدایت
 سے نہیں بلکہ نہایت، یعنی پیش نظر نصب العین یا غایت سے کرنی چاہئے۔ اس
 توجیہ بالغایتی کیا صورت ہے اس کے لئے ہم تمام مسائل گریٹن کے نظریہ کو ذیل میں
 اختصار کے ساتھ درج کرتے ہیں، جو موجودہ دور میں اس خیال کا ممتاز ترین وکیل گذر رہے۔
 ۱۱۔ گریٹن کا نظریہ | گریٹن نے اپنے نظریہ کو اپنے عظیم الشان کارنامہ مقدمہ
 اخلاقیات میں بیان کیا ہے۔ انگلستان کی موجودہ صدی
 میں علم الاخلاق پر غالباً اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی ہے

گریٹن کے نزدیک فطرت انسانی کا اصلی اجوہر عقل یا روح ہے۔ انسان بھی حیوانات
 کی طرح اشتیاء و احساسات رکھتا ہے، لیکن اس کی یہ تمام چیزیں عقل کے ماتحت ہوتی ہیں
 اسکی اشتیاء محض اشتیاء، اور اس کے احساسات محض احساسات نہیں ہوتے۔ اسکی اشتیاء
 کم و بیش وضوح کے ساتھ ہمیشہ کسی غایت یا مقصد کے شعور پر مشتمل ہوتی ہے، یعنی وہ
 محض اشتیاء نہیں، بلکہ خواہش ہوتی ہے علیٰ ہذا اس کے احساسات کم و بیش وضوح کے

لے حیات حیوانی کے، غائی نشوونما کا بہترین قابل دید بیان تم کو پروفیسر باب ہاؤس کی "ارتقاء نفس"
 (Mindin Evolution) میں ملے گا۔

۱۲۔ افسوس ہے، کہ جبکہ نے "تاریخ اخلاقیات" میں گریٹن کے نظریہ کو نہایت ہی ناقص طریقہ سے بیان
 کیا ہے۔ (دیکھو صفحہ ۲۵۹-۲۶۰)

۱۳۔ میرے نزدیک گریٹن نے حیوانی اشتیاء کو انسانی شعور میں تبدیل کرنے میں مبالغہ بیانی کی ہے۔ لیکن غالباً خود

ساتھ علم پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یعنی وہ محض احساسات نہیں بلکہ اور کائنات ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ انسان ایک عقلی مخلوق ہے اور ذہنی روح ہستی ہے۔ گریس کے نزدیک حیوانات، بلکہ بے جان موجودات میں بھی ایک طرح کا مبداء عقلی موجود ہے، جس طرح اسپنسر کے نزدیک حیوانات میں اصول تطبیق موجود ہے۔ البتہ بے جان موجودات میں یہ مبداء عقلی بالفضل نہیں بلکہ بالقوہ پایا جاتا ہے۔ پایا یقیناً جاتا ہے، لیکن مخفی یا ناقص صورت میں بخلاف اسکے انسان میں یہ بالفعل پایا جاتا ہے، یا کم از کم، فعلیت میں آ رہا ہے۔ اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۱۵)، میلان بھی، جو کتاب اول باب ۱- فصل ۳، میں گذر چکا ہے، دوسری جانب کے سامنے پر مبنی ہے۔ پر نوع پر بیان اصلی بحث یہ ہے، کہ انسان کی حقیقت تمیزہ فطرت عاقلہ ہے، نہ کہ کوئی ایسی مشترک شئی جو حیوان محض میں بھی پائی جاتی ہو (بشرطیکہ حیوان محض کا کوئی وجود ہو)۔ حیات حیوانی کی اعلیٰ صورتوں کا شعور کس شئی پر مشتمل ہوتا ہے؟ یہ بے شک ایک مشکل سوال ہے۔ باقی یہ کہنا کہ ان میں ادراک کا وجود نہیں ہوتا، بلکہ معنی معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ یہ تک فرض کرنا دشوار ہے، کہ اعلیٰ حیوانات ادراک کی صورتے خالی ہوتے ہیں، ورنہ پھر میل اپنے مالک کی جھوٹی پٹری کیسے پہچان لیتا ہے؟ یا پھر یا اپنا گھونٹا کیسے بنا رہا ہے؟ اس سے نہ صرف یہ پتہ چلتا ہے، کہ اعلیٰ حیوانات اپنے سامنے کی چیزوں کو سمجھ جاتے ہیں، بلکہ جو کچھ آگے ہونے والا ہے، اس کا تصور بھی کر سکتے ہیں۔ اور اصل تو یہ ہے کہ ڈارون کے کچھوں تک کے لئے اس قوت کا وجود ضروری قطر آتا ہے۔ دیکھو "Vegetable Mould" باب ۲، لیکن یہ تمام مباحث ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہیں۔ ان کے لئے ذیل کی کتابوں کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ لائڈ مارگن کی "Animal life of intelligence" (حیوانی حیات و عقل" خصوصاً باب ۹) اور "Human & animal psychology" (انسانی حیوانی نفسیات) کی

صفحہ ۳۰۰-۳۰۱، اور ارٹاڈٹ کی "مینول آف سائکالوجی"، (صفحہ ۲۰۰-۲۰۱)

لئے احساس و Sensation. نام ہے شعور کی سب سے سادہ و مبسوط ترین حالت کا پایوں کہہ دو کہ محض ارتسام صورت کا ادراک (Perception). کا درجہ احساس کے بعد ہے جس میں نفس ارتسام کے علاوہ ذہن کی توجہ اور مختلف ارتسامات کا باہمی موازنہ و امتیاز بھی داخل ہے۔ یہ احساس سے زیادہ مرکب و پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں فرق اس قدر نازک ہے کہ ایک مختلف فریہ سلسلہ بن گیا ہے۔ پوری طرح سمجھنے کے لئے علم النفس کی کتابیں دیکھنا چاہئے۔ م

حیات اخلاق نام ہے اسی مبدع عقل کو روز بروز زیادہ فعلیت میں لانے کی کوشش کا، یا یوں کہو کہ اپنی عقل، شعوری اور روحانی فطرت کے روز افزوں تحقق و تکمیل کا۔ رہا یہ آخر تکمیل کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ تو گرہین کو خود اعتراف ہے، کہ اس سوال کا جواب آسان نہیں اس لئے کہ ہماری فطرت عاقلہ ابھی تک اپنے کمال ارتقا کو نہیں پہنچی ہے۔ اخلاق کی توجیہ چونکہ انتہا یا غایت پر مبنی ہے، اور غایت تک ہم ابھی پہنچے نہیں ہیں، لہذا ابھی کامل توجیہ بھی نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ ایک معقول حد تک معلوم ہو سکتا ہے، کہ اب تک ہماری فطرت عاقلہ کس قدر پور چلتی رہی، اور آئندہ اسکی کامل ترقی کے لئے کیا راستہ اختیار کرنا چاہئے۔

یہ ہے نا حاصل گرہین کے نقطہ خیال کا، جس سے ہمارے اس اصلی سوال کا ایک جواب یقیناً مل جاتا ہے، کہ یہ جاننے کی کیا صورت ہے، کہ ہمارے مختلف عوالم خواہش میں سے کونسا عالم اعلیٰ ہے اور کونسا ادنیٰ ہے؟ وہ جواب یہ ہے کہ اعلیٰ ترین عالم وہ ہے، جو مبنی علیٰ العقل ہونے کے لحاظ سے کامل ترین ہو۔ لیکن ہم نے اوپر جو نظریہ پیش کیا ہے، اُس کے لئے، ایسی اس خیال کی کسی قدر مزید تفصیل ضروری ہے۔

۱۲۔ نفس حقیقی۔ اوپر گزر چکا ہے، کہ انسان کی زندگی کے سیکڑوں عوالم ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے بعض محض آنی ہو تے ہیں، اور بعض عادت بناتے ہیں۔ بعض ایسے ہو تے ہیں، جن سے کوئی مستقل و پائدار تشفی نہیں حاصل ہوتی۔ خالص حیوانی لذت اندوزیوں کے عالم میں یہی ہوتا ہے، کہ یہ فوراً زائل ہو جاتی ہیں۔ بخلاف اس کے بعض لذتیں نسبتاً زیادہ دیر پا معلوم ہوتی ہیں۔ جو عالم انسان کی عادت بنجاتا ہے، اُس کا نام ایسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، سیرت یا ذات ہے۔ اگر آدمی کسی ناگہانی ہیج یا ترغیب کی بنا پر اس سیرت کے خلاف کوئی کام کر بیٹھتا ہے، تو اس کا اپنی ذات کو صحیح معنی میں ذمہ دار نہیں سمجھتا، اور کہتا ہے، کہ اس کے کرتے وقت میں، صیص نہ تھا، یہ کام مجھے میری فطرت کے بالکل خلاف ہو گیا ہے۔ مگر کوئی ایک، ہی خاص عالم ایسا نہیں ہوتا جو دائمی تشفی کا موجب ہو سکے۔ ہمارا سن نیسے جیسے بڑھتا جاتا ہے ویسے ویسے ہم اپنی عادات کے محکوم ہوتے جاتے ہیں

اور جس عالم کے ہم عادی ہو چکے ہیں اس کے خلاف شادہی کوئی فعل سرزد ہوتا ہے۔ ہاں اگر یہ عالم ناقص ہے، تو ضمیر کے نشتر وقتاً فوقتاً ضرور چیتے رہتے ہیں، یعنی بعض اوقات دل میں یہ خیال خلش کرتا ہے، کہ ہماری سیرت اس سے اعلیٰ و برتر ہونی چاہیے تھی۔ ان اوقات میں ہر محسوس ہوتا ہے، کہ جو زندگی ہم سمولاً گزار رہے ہیں، یہ ہماری اصلی زندگی نہیں ہے، نہ ہم اصلی ہم ہیں۔ یعنی اس عادی عالم میں بھی ہر محسوس طبع کا ایک نقص محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ کسی آنی جذبہ دلچسپی کی وجہ سے اپنی عام افتاد طبع یا سیرت کے خلاف کوئی حرکت سرزد ہونے سے محسوس ہوتا ہے۔ اور جس طبع ان آنی مواقع پر ہر محسوس تشفی نہیں نصیب ہوتی، بلکہ ان سے ہم اجتناب کی کوشش کرتے ہیں، اور ان مواقع کے افعال کو اپنے افعال نہیں سمجھتے، اسی طرح بعض اوقات اپنے معمولی عالم عادت سے بھی ہر محسوس کو نہ عدم تشفی کا احساس ہوتا ہے، اور اگر عادت کی حکومت قاہرہ سے بے بسی نہ ہوتی تو اس سے بھی ہم اجتناب کی کوشش کرتے، اور کہہ دیتے کہ اس صورت میں بھی جو افعال ہم سے ظاہر ہوتے ہیں، وہ دراصل ہمارے یعنی ہمارے حقیقی نفس کے، نہیں ہیں۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر آخر وہ کونسا عالم ہے، جو کامل و مستقل تشفی کا باعث ہو سکتا ہے؟ اور جس کو نفس حقیقی کہنا چاہئے؟

یہ حقیقی نفس وہی ہے، جس کا بہترین نام نفس ناطقہ (عقل) ہے۔ جس سے مراد وہ عالم ہے، جس میں ہم اپنی عقل و بصیرت کی گہرائی میں ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں، جیسا کہ گریں نے لکھا ہے، کہ یہ پوری طرح بتانا ناممکن ہے، کہ اس عالم میں کیا کیا چیزیں شامل ہیں۔ کیونکہ بصیرت عقل کا عالم اتنا ہی وسیع ہے، جتنا کہ ہماری عاجی عالم ہے۔ اس عالم عقل کا کامل باشندہ بننے کے لئے، ضروری ہے، کہ ہم جس عالم میں رہتے ہیں اسکو اور اس کے ساتھ اپنے تعلق کو پوری طرح سمجھیں اور جو کچھ سمجھا ہے، اسی کے مطابق برابر عمل کریں۔ ظاہر ہے، کہ اس کامل فہم و عمل تک پہنچنے کی ہم امید نہیں کر سکتے۔ ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کر سکتے ہیں وہ یہ ہے، کہ اپنے اور دوسروں کے اندر اس فہم

۱۳۰۔ توافق نفس
کے حقیقی معنی

کو روز افزوں بڑھانے کی کوشش کریں، اور روز بروز ایسی راہ عمل اختیار کرتے جائیں جو اس نہم کی ترقی میں معاون ہو۔ لہذا اصلی زندگی نام ہے تحقیق ذات یعنی تکمیل نفس کا نفس حقیقی کا نقطہ نظر سمجھنے کے بعد اب کیفیت کے اس اصول کے معنی زیادہ خوبی سے سمجھ میں آسکتے ہیں، کہ اخلاق کا برترین قانون توافق نفس ہے۔ یہ قانون، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں محض صورت بلکہ مادہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس کو توافق نفس یعنی انسان کے افعال میں باہم دنی نفس توافق کا پایا جائے، م کے بجائے، توافق بانفس سے تعبیر کیا جائے، یعنی انسان کے افعال کو اس کے حقیقی نفس کے موافق و مطابق ہونا چاہیے، تو پھر اس میں محض صورت ہی صورت ہونے کا نقص نہیں رہتا۔ کیونکہ توافق بانفس کا اصول صورت بلکہ مادہ بہر حال نہیں ہے، گو اس مادہ کا معلوم کرنا آسان نہیں۔ کیفیت کی ساری غرض تھی کہ اس نے عقل کو ایک بالکل ہی مجبوزی فرض کر لیا، جس کو جرنی خواہشات سے مطلقاً کوئی واسطہ نہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے، کہ عقل کو اپنی تعبیر کی ساری دنیا سے تعلق ہوتا ہے۔ بلکہ عقل ہی کا عالم تو وہ عالم ہے، جس میں تمام دنیا کی چیزوں کے، (جن میں ہماری خواہشیں بھی داخل ہیں، باہمی علاقے اپنی اصلی صورت میں نظر آتے ہیں۔ لہذا عقلی نقطہ نظر کے یہ معنی ہرگز نہیں ہو سکتے، کہ تمام خواہشوں سے قطع نظر کر کے ہمارے بات میں محض صوری توافق کے سوا اور کچھ نہ رہ جائے، بلکہ عقلی نقطہ نظر کے تو معنی یہ ہیں، کہ باہمی علاقے کے لحاظ سے ہماری تمام خواہشیں اپنی اصلی و صحیح جگہ پر آجائیں۔ گرد کو گرد اسٹے کہا جاتا ہے، کہ مادہ اپنی صحیح جگہ پر نہیں رہتا۔ اسی طرح اخلاقی شہ نام ہے خواہش کو اپنی صحیح جگہ سے ہٹا دینے کا۔ اگے چل کر ہمارا مدعا، اُمید ہے، کہ زیادہ صاف ہوتا جائیگا۔

۱۳۱۔ مسرت کے حقیقی معنی

جس طرح توافق نفس کے معنی اب ہم زیادہ خوبی سے سمجھ گئے ہوں گے اسی طرح اصول مسرت کے حقیقی معنی بھی اب زیادہ کامل

۱۔ "تحقیق ذات" کی تنقید کے لئے دیکھو پروفیسر ای۔ ایٹلر کا وہ مضمون جو "بین الاقوامی جرنل" اخلاقیات" جلد ۶، نمبر ۳ میں منظر ہے نیز اسکی مثال کی تعریف "مسئلہ گرداس" (The problem of conduct) (فیلر نے با اعتراضات گریں کے خلاف کہے ہیں وہ کچھ نہ کچھ توت رکھتے ہیں، لیکن یہاں میں نے ان کو بجا جانے کی کوشش کی ہے۔)

طور سے ہماری سمجھ میں آجانی چاہئیں۔ مسرت کے معنی میں جو غلط فہمی واقع ہوئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ لوگوں نے سمجھا، کہ مسرت نام ہے۔ خواہشوں کی فرداً فرداً یا ان کے بڑے سے بڑے مجموعہ کی تشفی کا۔ حالانکہ جیسا کہ اب محکوم نظر آگیا ہوگا، کہ اصلی مقصد خواہشوں کی تشفی نہیں بلکہ تنظیم ہے۔ لہذا مسرت اصلی معنی میں سریع الزوال لذتوں کے بجائے نام ہے اس تنظیم کے شعور تحقق کا۔ یعنی اس احساس کا جو ہماری زندگی کے مختلف عناصر میں نصب العین توفیق و تنظیم قائم ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا مسرت اپنے اس معنی میں گویا صحیح طور پر ہماری زندگی کا مقصد تو نہیں قرار دیا جاسکتا تاہم حصول مقصد کا ایک غیر منفک لازمی عنصر ضرور ہے۔

تعلیق

نظریات ارتقا

اوپر کے باب میں نظریات ارتقا کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس میں اسپنسر، گرین اور نیٹش کے بارے میں چند باتیں اور قابل اضافہ ہیں۔

(الف) اسپنسر جس نظریہ تکمیل کی بنیاد حیاتی ارتقا پر ہے، اس کا امام اعظم نے اوپر متن کتاب میں اسپنسر کو قرار دیا ہے۔ لیکن اسپنسر خود اپنے کو لذیت کی فہرست میں شمار کرتا ہے، جس کی بنا پر کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا ذکر گذشتہ آخری باب سے پہلے کے کسی باب میں آنا چاہئے تھا اگر ہم نے ایسا اس وجہ سے نہیں کیا کہ اسپنسر نے افادیت کے اصولی نظریات کی تو کھلم کھلا تردید کی ہے، یہی اس کی لذتیت تو وہ اس درجہ مبہم ہے، کہ اس کی کوئی واضح تعبیر مشکل ہے۔ بے شک وہ اس امر کا مدعی ہے، کہ لذت انتہائی مقصد ہے لیکن اس کی دلائل سے اس دعویٰ کے بجائے زیادہ سے زیادہ جو کچھ ثابت ہوتا ہے، وہ صرف اتنا ہے، کہ

”مسرت کے اسی معنی میں اسپنسر نے کہا ہے، کہ ”مسرت نیکی کا صلہ نہیں، بلکہ خود نیکی ہے“ یعنی صحیح نقطہ نظر کے حصول کا ایک لازمی پہلو ہے۔

لذت انسانی خیر کا ایک لازمی جز ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس پر تقریباً سب ہی
علمائے اخلاقیات ہم آہنگ ہیں، اس بات کی کوئی گنجین نہیں۔

اس بات نے لذت اور جانی ارتقا کا جو ربط طاریا ہے۔ اس کا ایک خاص نتیجہ یہ ہے کہ وہ نہیں
تسلیم کرتا کہ فعل مناسب زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم الم پیدا کرنا ہے۔ بلکہ اس کے نزدیک
اگر الم کا کچھ بھی شائبہ باقی ہے، تو ہمارے فعل میں کچھ نہ کچھ غلط و غلطی واقع ہے۔ اس کے غرض
کا دعویٰ ہے، کہ کوئی ایسی راہ عمل پیش کرنا جو کلیتہً مناسب ہو، اکثر صورتوں میں قریباً
ناممکن ہے۔ بلکہ بار بار اس تک کا فیصلہ و شمار ہو جاتا ہے، کہ کتنا مالات میں کوئی
راہ عمل سب سے کم غلط پر مشتمل ہوگی۔ یہی وجہ ہے، کہ اسپنسر نے اخلاقیات کی قدیمیں
کو ہی میں حقیقی و اعتباری۔ حقیقی اخلاقیات کا کام ان انفعالی کی تحقیق ہے، جو کلیتہً
صائب ہیں۔ یہ انحال ایسی صورت عالم خیال میں پائے جاسکتی ہیں، جن کے انتہائی وجود
و تحقق کی توقع ہم آئندہ عمل ارتقا سے کر سکتے ہیں۔ بخلاف اسکے اعتباری اخلاقیات
ان انحال سے بحث کرتا ہے، جو یہاں اور آج عالم و احوال میں ہمارے لئے کم حکم
غلطی و خطا پر مشتمل ہیں۔ مگر اسپنسر نے ایک طرف حقیقی اخلاقیات کا جو عمل قائم کیا ہے
"تو اس درجہ بیحد ہے، کہ اس سے کوئی کام نہیں نکل سکتا، اور دوسری طرف اعتباری
اخلاقیات کا تخیل اس درجہ پیچیدہ ہے، کہ اس کا عمل میں لانا ناممکن ہے۔ بہر حال
یہاں ایک دوسری کتاب میں اس مسئلہ پر مزید بحث و تفصیل کی گنجائش نہیں۔

لہذا دیکھو اصول اخلاقیات کا حصہ اول باب ۴، فصل ۱۱ بعض اوقات و حالات میں بعض اشخاص
کے لئے لذت ناپ اخلاق کا نامفک چیز ہوتی ہے۔ باب ۴، فصل ۱۱ میں ہے، "کہ انتہائی مقصد
خاص اور عام مسرت ہے۔ لیکن اسی فصل میں یہ بھی ہے، "کہ مسرت کا انتہائی مقصد ہونا ناقابل بحث
ہے۔ اس لئے کہ یہ اس برترین زندگی کا لازمہ ہے، جو اخلاقی ہدایت کے ہر طریقہ کا نصب العین ہے۔"
اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ لذت "برترین زندگی" کے نامت ہے، جیسا کہ ارتقا کا خیال ہے۔
تو "اصول اخلاقیات"، "حصہ اول باب ۱۵۔

اسے سمجھنے کے لئے اپنی کتاب "The Ethics, of Green Spencer & Martineau" میں اسپنسر کے نظریات اخلاقیات پر جو تنقید کی ہے وہ بحقیقت جموش
میرے نزدیک درست ہے۔

(ب) گریں - اس کتاب میں جو نظریہ ہم نے اختیار کیا ہے، وہ اصولاً گریں ہی کا نظریہ ہے۔ لیکن بعض حیثیات سے چونکہ اس کا نقطہ میرے نزدیک قابل اعتراض ہے، اس لیے جن باتوں میں مجھ کو اختلاف ہے، اُن کا بااختصاص ذکر کر دینا مناسب ہوگا۔

گریں نے اپنے نظریہ اخلاقیات کی عبارت، مابعد الطبیعات کی بنیاد پر کھڑی کی۔ اور اس کا نظریہ مابعد الطبیعات، ہیکل کی تصویریت کی روشنی میں، کینٹ کی نظریہ مابعد الطبیعات پر مبنی ہے۔ لیکن میرا خیال یہ ہے، اگر گریں نے کینٹ کے نظریہ میں جتنی ترمیم کی ہے، اُس سے زیادہ کی ضرورت تھی۔ خود اس ترمیم کی بحث کو یہاں نہیں چھیڑا جاسکتا۔ یہاں صرف یہ بتا دینا کافی ہوگا، کہ گریں نے ”شعور ازلی“ کا جو تخیل پیش کیا ہے، اُس کی نوعیت بہت کچھ وہی ہے، جو کینٹ کے ”ایمان“، ”وہمنہ“، ”م“ یا ذوات کی ہے۔ اس ”شعور ازلی“ اور حیات انسانی کے ارتقاء فی الزمان کے بائیں ایک خلیج حاصل ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے، کہ گریں حیات انسانی کی عمل ارتقا ہونے کی حیثیت سے کوئی مکمل و قابل فہم توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس نقص کا ازالہ زبان اور ازلیت کے باہمی علائق کی طرف نظر ثانی ہی سے ممکن تھا۔

گریں کے نظریہ مابعد الطبیعات کا یہی نقص ہے جس کی بدولت میرے نزدیک وہ انسانی ترقی کی حیثیت اجتماعی کے واجبی اعتراض سے قاصر رہا۔ ”ازلی شعور“ کا وہ اس طرح فکر کرتا ہے، کہ گویا یہ ایک مفرد ذوات کا شعور ہے، اور اسلئے انسانی زندگی میں اس کے ظہور کا جو ”اعادہ“ ہوتا ہے، اُس کو بھی اُس نے شروع میں خالص انفرادی ہی اعادہ سمجھا ہے۔ البتہ آگے چلکر اس غلطی کی تصحیح کی کوشش کی ہے۔ لیکن اصل بنیاد میں تبدیلی

اس نے اس بارے میں اپنے خیالات کا اظہار ”انزلیت“ والے مضمون میں کیا ہے، جو یہ سنگ کی ”انس کلکویڈیا آف لیجن اینڈ آئیٹھکس“ میں چپا ہے۔ نیز نائنٹھ کے ایک سلسلہ مضامین میں بھی اس پر بحث کی ہے، (دیکھو نیو سیریز، جلد ۲۱، ۲۲، ۲۳ و ۲۴)۔

یہ دیکھو مقلدہ اخلاقیات، کتاب سوم، باب ۳۔ اگر کوئی شخص سختی کے ساتھ اس خیال کا قائل ہے، کہ خیر صرف ارادہ خیر ہے، یعنی نیکی نامہ صرف نیک ارادہ کا۔ م، اور پھر بھی خیر کو تکمیل سے تعبیر کرتا ہے، تو اس صورت میں لزوم دور کا جو اعتراض وارد ہوتا ہے، اور جو کینٹ نے ”الطبیعات اخلاق“ سکشن ۷ کے خاتمہ پر، پہلے ہی کر دیا تھا، اُس کا جواب دینا مشکل ہے۔ ارادہ خیر کی تفسیح یہ کی جاتی ہے۔

کے لیے پوری تصحیح مشکل ہی سے ممکن تھی۔

”اشعورانی“ کی انفرادیت ہی نے گریٹن کے لیے یہ بھی دشوار کر دیا کہ وہ انتہائی خیر کی کوئی معقول ترجیح کر سکے۔ اس مسئلہ میں ہی وہ کینٹ کی آواز بازگشت ہے، کینٹ مطلق صرف ارادہ کا نتیجہ ہے۔ البتہ اس میں اتنی ترمیم کرنی چاہی ہے کہ علم اور جلال کو بھی خیر کا ایک جز تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس پہلو کو اس نے تشکیل تک نہیں پہنچایا ہے، اور نہ شاید اس وقت تک پہنچا کر سکتا تھا، جب تک کہ اپنے نظریہ کے اساسی اجزاء میں کچھ ترمیم نہ کرتا۔ اس بحث پر مزید گفتگو اگلے باب میں ہوگی۔

(ج) **نیشے**۔ نیشے کی تصانیف کو جو اہمیت دی جاتی ہے، خصوصاً جب سے جرمنی سے موجودہ جنگ چھڑی ہے، اس کی بنا پر یہاں اس کے خیالات کا کچھ نہ کچھ ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ نیشے کو کوئی علمی مصنف نہ سمجھنا چاہیے، وہ حقیقت میں ایک ادیب یا شاعر ہے، جس نے زیادہ تر اپنے جذبات کی ترجمانی کی ہے۔ اور اس کے فلسفیانہ خیالات علمی مصنفین کے بجائے کلاسیک ائمہ آراء و دانش و عثمان، اٹا سٹائے، یا براؤٹنگ کے زمرہ میں شمار کئے جاسکتے ہیں۔ بالخصوص خیال اس نے پیش کیا ہے، وہ نظری و علمی دونوں حیثیات سے کافی دلچسپ ہے۔ وہ ارتقائیت کا قائل ہے، لیکن اس کے نظریہ ارتقا کے نتائج اسپر کے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۲) کہ وہ نام ہے قصد تکمیل کا اور تکمیل کی یہ تشریح کی جاتی ہے، کہ وہ نام ہے ارادہ خیر کے کا ارتقاء کا۔ اس دشواری کا ایک متک گریٹن نے اعتراض کیا ہے (مقدمہ کتاب ۲، باب ۱) کہ وہ ”مقدمہ اخلاقیات“ کتاب سوم، باب ۲، ۱۱۔

۱۱۔ مقدمہ اخلاقیات، کتاب ۳، باب ۵ اور کتاب ۴، باب ۴۔ یہاں بھی اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے، جو سچوکر پر کیا گیا ہے، یعنی خیر کو وہ محض فہمی شے قرار دیتا ہے۔ دیکھو اور صفحہ ۲۲۔
۱۲۔ سچوکر نے اپنی کتاب ”اخلاقیات گریٹن اسپنسر و ماسٹینو“ میں گریٹن کے نظریہ اخلاق پر بعض نہایت سخت نکتہ چینیوں کی مراد یہ ہے، کہ سچوکر، گریٹن کے خیال سے اس قدر دور ہے کہ وہ اس کے ساتھ پورا انصاف کر ہی نہیں سکتا۔ نیز دیکھو پروفیسر لے۔ ائی ٹیلر کی کتاب ”اصول فکر داس“ خصوصاً باب دوم۔ لیکن میرے نزدیک ٹیلر نے بھی پورا انصاف نہیں کیا ہے۔

نتائج ارتقا سے تقریباً بالکل متضاد ہیں۔ اسپنسر اپنا شمار لذتہ میں کرتا ہے، بخلاف اسکے پیشہ لذت طلبی کو انتہائے حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اسکے نزدیک بجز انگلیزوں کے انسان کبھی حقیقی معنی میں لذت طلبی کو اپنا مقصد بنا ہی نہیں سکتا۔ اسپنسر ایک ایسی پرامن دنیا کا خواب دیکھتا تھا، جس میں تمام انسان آزاد اور بڑی حد تک مساوی ہونگے، اور جس میں جنگ کا پیشہ کے لئے خاتمہ ہو جائیگا۔ لیکن پیشہ ایک محدود تعداد میں ایسے فوق البشر انسانوں کا منظر ہے، جو خطرہ کی زندگی بسر کریں گے، جو اپنے ہم جنسوں سے نفرت کریں گے، اور وہ مقدس مقاصد کے لئے، ”جنگ کو خیر سمجھیں گے۔“ دو مدعیان ارتقا نیست کے خیالات کا ایک دوسرے سے اس درجہ متضاد ہونا اس امر کی ایک دلیل ہے، کہ قطعیات کے ساتھ یہ نہیں معلوم، کہ حیات انسانی میں تنازع للبقا کا لیا حشر ہوگا، اور اسکے حل کر دنیا کیا صورت اختیار کرے گی۔ م اسپنسر پیشہ (و خاصہ آخر الذکر) نے اپنی پیشین گوئی یا توقعات مستقبل کی کوئی دلیل مشکل ہی سے دی ہے البتہ ضمناً جو دلائل ان کی تحریروں سے نکلتے ہیں، وہ ڈارون سے زیادہ لامارک کے نقطہ خیال سے ملتے جلتے ہیں۔

قوق البشر کے خیال کے علاوہ اخلاقیات میں پیشہ کے سب سے عجیب نظریات وہ ہیں، جن کا نام اس نے ”تہاد عن القیمۃ“ اور ماوراء خیر و شر“ رکھا ہے۔ اول الذکر نظریہ کا جو مدعا ہے، اس کو کسی نہ کسی حد تک تمام علمائے اخلاقیات نے تسلیم کیا ہے۔ جس کا ما حاصل یہ ہے، کہ زندگی کے مہات واجبات اور فضائل اخلاق میں انسانی حالات کے مناسب وقتاً فوقتاً ترمیم اصلاح ہوتی رہتی ہے۔ لیکن پیشہ نے جس شے پر بالخصوص نور دیا ہے، وہ یہ ہے، کہ مخصوص مسیحی فضائل اخلاق مثلاً طم بر و باری محبت و تواضع کی قیمت حد سے زیادہ بڑھا دی گئی ہے۔ وہ مسیحی اخلاق کو

لہ پیشہ کا نظریہ قوق البشر کسی حد تک کارلائل کے نظریہ الباطال (ہیروڈ) سے ملتا جلتا ہے، لیکن پیشہ کے ”قوق البشر“ کے اوصاف کارلائل کے اوصاف ”بطل“ سے بہت کافی مختلف ہیں۔ یہ کہنا غالباً بجا نہ ہوگا، کہ پیشہ کارلائل و اسپنسر کے بیچ کی کڑی ہے۔

”غلامانہ اخلاق“ کہتا ہے، اور اس کی جگہ پر ”آقایانہ اخلاق“ قائم کرنا چاہتا ہے۔ اسی اربع اخلاق کو وہ ”مادر اور خیر و شر“ سے تعبیر کرتا ہے، جس سے مراد یہ ہے، کہ یہ قانون سے مادر اور ارفع ہیں۔ علماء مذہب نے بھی اکثر اسی خیال پر زور دیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں، کہ ایک معنی کر کے اعلیٰ ترین فضیلت اخلاق خود اپنے لئے قانون ہے۔ جس پر کسی خارجی قانون کی پابندی مانگ نہیں ہوتی۔ م، لیکن نیشے نے اس حقیقت پر زور دینے میں یک رخ و انتہا پسندی سے کام لیا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی نیشے کی نسبت یہ کہا جاسکتا ہے، کہ وہ ایک پیمبر کی طرح بیدار کن تو ضرور ہے، لیکن ایک فلسفی کی حیثیت سے قابل استناد نہیں ہے۔ البتہ اس میں کچھ شبہ نہیں، کہ اس کا پیام خود ہمارے ملک کے لئے، جس پر بھی اخلاق اور ریادہ فریب کی نحوست چھائی ہوئی ہے ایک مژدہ جان بخش ہے۔ وہ یقیناً مجنون تھا، لیکن ہم وقت نہیں

لے اس کا مقابلہ اپنے کخیال سے ماسہ فرض اخلاق کی بے ثباتی سے بھی کرنا چاہئے دیکھو اصول اخلاقیات حصہ اول، باب، فصل ۴۶۔

نیشے ایک کثیر التذانیف مصنف تھا۔ لیکن اس کے خیالات کی بام نوعیت کو سمجھنے کے لئے جو کتابیں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، وہ یہ ہیں: ”مسأول و خیر و شر“ ”نیشہ“ ”Genealogy of Morals“ اور ”نیشہ“ (Zarathustra)۔

”Thus Spake“ (نیشے کے خیالات کی ایک عمدہ تشریح و تفسیر ہے۔ ڈی۔ او۔ این کے نام سے) ”بلین الا قوامی“ جو ریلڈ ”اخلاقیات“ میں نکلی ہے (دیکھو جلد ۱۹ صفحہ ۱۹۲)۔ اسی تجرید کا میں ایک دلچسپ مضمون مس ام ٹیکنس کا بھی نکلا ہے (جلد ۱۸ صفحہ ۲۹۱)۔ نیز جبرٹ جرنل، میں مشر بلو۔ ام سالٹر کا جو مضمون شائع ہوا ہے، وہ بھی قابل حوالہ ہے (جلد ۱۸ صفحہ ۱۸۱)۔ اگر نیشے پر نسبت کچھ غرضانہ رائے معلوم کرنا چاہتے ہو تو نیچر، ال ایڈوارڈ کی کتاب فلسفہ و نفسیات کے موجودہ مسائل

(Questions of the Day in Philosophy & Psychology) دیکھو۔ انگریزی میں ہارڈ شائن ایک ترمیم شدہ صورت اور نسبت ہلکے رنگ میں ایک حد تک نیشے کے خیالات متعلق ”نوق البشر“ و ”تجاوز عن القیمة“ کی ترجمانی کی ہے۔ ”مسأول و خیر و شر“ کے تخیل کیلئے پروفیسر۔ اسی ٹیکر کے تفسیر کردہ دائرہ دیکھنی چاہئے (باب) کچھ حوالے الگے باب میں بھی نیشے

بائشتم

معیار کی مزید تحدید

۱۔ خاص خاص نظریات کا حاصل

معیار کے متعلق اوپر جو تین اصولی نظریات بیان کئے گئے ہیں، ان میں سے ہر ایک کچھ نہ کچھ ہماری توجہ کا مستحق ہے۔ ایک طرف اخلاقی نصب العین کی حیثیت قانون کی معلوم ہوتی ہے، اور خاص کر گینٹ کے حکم اطلاقی کی صورت میں تو اس خیال نے اتنی واضح قوت حاصل کر لی ہے، کہ آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح دوسری طرف یہ بھی نظر آتا ہے، کہ غایت اخلاق مسرت ہے، اور جس موزوں شکل میں، اسکو سبجک نے پیش کیا ہے (جو قریباً گینٹ کے خیال پر مبنی ہے) وہ تو یقیناً نہایت ہی مقبول معلوم ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا تیسرے نظریہ بھی درست معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارا مقصد حیات انفرادی و اجتماعی کی انتہائی تکمیل ہے۔ لیکن ساتھ ہی ان میں سے کسی ایک نظریہ کو مکمل طور پر تشفی بخش ماننا بھی مشکل ہے۔ مجرد قانون عقلی میں یقیناً ہے، کہ اس کا کوئی واقعی مصداق نہیں۔ تنہا مسرت کا تخیل عالمگیر نقطہ نظر سے خالی ہونے کی بنا پر اخلاقی اصول نہیں بن سکتا، البتہ تکمیل والا نظریہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس سے مراد صرف تکمیل حیات ہو، تو اسکی کوئی صاف اخلاقی حیثیت نہیں رہ جاتی، اور اگر اس سے مراد تکمیل اخلاق ہو، تو دور لازم آتا ہے۔ ان قباحتوں سے بچنے کی صورت صرف یہ ہے، کہ مقصد تکمیل کے صحیح معنی سمجھ لیے جائیں۔ اوپر کے باب میں کسی حد تک، ان معنی کی توضیح ہو چکی ہے، لیکن ابھی مزید تحدید ضروری ہے۔ گو یہ کام دشوار یوں سے خالی نہیں۔ اس لئے کہ اس میں ایسے سوالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، جنکو اگر خالص اٹھائی ہی کہا جائے، تاہم اٹھائی کی سرحد سے متصل قطعاً نہیں۔ مثلاً یہ پوچھنا ناگزیر ہے، کہ خیر کیا ہے، جو ایک ایسا سوال ہے، جس کو سقراط و فلاطون نے اٹھایا تھا، مگر جس کا آخری جواب کسی سے بھی نہ بن آیا۔ یہاں ہم اس سوال کا کوئی مکمل جواب تو نہیں

دے سکتے، تاہم کم از کم انتخابنا یا جاسکتا ہے، کہ ان اشکالات کی بنیاد کیا ہے، اور ان کو کیسے حل کیا جاسکتا ہے۔ مذکورہ بالا سوال کو ایک دوسرے پیارے میں یوں بھی پیش کیا جاسکتا ہے کہ قیمت کے معنی کیا ہیں، جس سے امید ہے، کہ ہم کو اصل بحث میں کسی قدر مدد ملیگی۔

۲۔ **تخلیل قیمت**۔ قیمت کو زیادہ تر ایک اقتصادی خیال سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً دن بھر کی مزدور سی یاروٹی کی قیمت سے چارسی مراد عام طور پر انکو کسی انسانی

حاجت کی مقدار نشانی ہوتی ہے، یا وہ اضافی تحیضہ جو مثلاً روپیہ کی صورت میں، کوئی انسانی جماعت اس مقدار کا کرتی ہے۔ دوسرے معنی دراصل پہلے ہی معنی پر مبنی ہیں۔ اور اس پہلے معنی کی رو سے کسی شے کی جو قیمت قائم کی جاتی ہے، وہ عموماً کسی دوسری شے کا ذریعہ واسطہ ہونے کی بنا پر کی جاتی ہے۔ روٹی کی قیمت اسلئے ہے، کہ وہ بقاء حیات، نفع گرگی یا لذت اکل کا ایک ذریعہ ہے۔ یعنی اس کی قیمت موقوف ہے، زندگی، لذت یا نفع تخلیق کی قیمت پر۔ اس قسم کی قیمت کو بعض اوقات آلی یا عرضی قیمت کہا جاتا ہے، جو ذاتی قیمت سے مختلف خیال کی جاتی ہے۔ بلکہ وہاں جس سوال سے بحث ہے، وہ عرضی نہیں بلکہ ذاتی قیمت کا سوال ہے، یعنی وہ چیزیں کیا ہیں (بشرطیکہ ایسی کوئی چیز ہو جسے) جو کسی دوسری شے کا ذریعہ داند ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ بذات خود قیمت رکھتی ہیں۔ کینٹ کا یہ کہنا کہ بھراؤ خیر کے اور کوئی شے خیر مطلق نہیں ہے، یہی سچی رکھتا ہے، کہ بذات خود اور علی الاطلاق صرف ارادہ خیر ہی قیمتی ہے۔ مثلاً اس کے نزدیک مسرت کی ذاتی قیمت اسی وقت ہے، جب کہ آدمی اسکا مستحق ہو، اور مستحق اسوقت ہوتا ہے، جب یہ مسرت ارادہ خیر کے ساتھ پائی گئی ہو۔ غرض کینٹ کی رائے میں ارادہ خیر بذات خود قیمتی ہے، نیز ہر وہ چیز جو ذاتی قیمت رکھتی ہے، ارادہ خیر اس کا ایک لازمی عنصر ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے سمجھ کہ اس امر کا قائل ہے، کہ لذت اور صرف لذت ہی ایک ایسی شے ہے، جو بالذات قیمتی ہے۔ بعض لوگ مدعی ہیں، کہ حسن بالذات قیمتی ہے۔ اسی طرح کچھ آدمی، عقل، محبت، صداقت، زندگی و آزادی وغیرہ کو بالذات قیمتی قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم کو ان مختلف آراء و خیالات سے سروکار نہیں، بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے، کہ جب کسی شے کو بالذات قیمتی کہا جاتا ہے، تو مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ کسی دوسری شے کا محض ذریعہ واسطہ ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ فی نفسہ اور بذات خود ہمارے لئے قیمتی ہے۔ اس ضمن میں دو باتوں کا اور لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔

(۱) یہ ظاہر ہے کہ جب ہم کسی شے کو قیمتی سمجھتے ہیں، تو اس کا حصول موجب لذت ہوتا ہے۔ جس سے دہوکا ہو سکتا ہے، کہ کسی شے کا قیمتی سمجھنا اس کے ذریعہ لذت ہونے پر موقوف ہے۔ لیکن یہ حقیقت میں، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے ایک مغالطہ ہے۔ مثلاً اگر ہم علم کو قیمتی سمجھتے ہیں، تو اس کا حصول یقیناً لذت بخش ہوتا ہے، لیکن یہ کہنا پھر بھی صحیح رہتا ہے کہ اس صورت میں ہم جس شے کو قیمتی سمجھتے ہیں وہ علم ہی ہے۔ اصل یہ ہے، کہ احساس لذت کسی شے کے قیمتی سمجھنے کی محض ایک علامت یا اس کا ذہنی پہلو ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم لذت ہی کو قیمتی سمجھیں تو بھی اس کے حصول کی لذت نفس اس لذت سے جو قیمتی اور مطلوب ہے، ایک جداگانہ شے ہوگی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے، کہ جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں شے بالذات قیمتی ہے، تو اس سے صرف یہ مراد نہیں ہوتی کہ کسی کو اس سے لذت ملتی ہے۔ مثلاً اگر بلی کو چوہے سے کہیلنے میں لذت ملتی ہے، تو اس کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ چوہے کے ساتھ کہیلنا فی نفسہ یا بالذات قیمتی شے ہے۔ بلکہ بالذات قیمتی شے مراد وہ شے ہوتی ہے جو کسی ذہنی عقل ذات کو غور و فکر کے بعد قیمتی نظر آتی ہے۔ لہذا قیمتی شے کی تعریف یہ ہو سکتی ہے، کہ جو براہ راست عقل پر مبنی ہو۔

ان باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد اب امید ہے، کہ خیر کا مفہوم زیادہ واضح طور پر سمجھیں آسکے گا۔

۳۔ خیر کے معنی | حال میں لوگوں نے (خصوصاً کاطرچی)۔ اسی تصور نے اپنی کتاب «اصول اخلاقیات» میں، اس امر پر بیحد زور دیا ہے،

کہ اخلاق میں لفظ خیر کا جو مفہوم ہے، اس کی تعریف ناممکن ہے۔ بے شک منطق میں تعریف کے جو معنی ہیں، وہ تو یقیناً نہیں ممکن۔ اس لیے کہ منطقی تعریف کسی شے کی اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک، وہ کسی جنس عالی کی تحت میں نہ داخل ہو، اور یہ ظاہر ہے، کہ خیر کے اوپر کوئی جنس عالی نہیں ہے، جس کے اندر یہ داخل ہو۔ نیز تحلیل اجزاء کے ذریعہ سے بھی اس کی تعریف نہیں ممکن ہے، اس لیے کہ اس میں اجزاء ہی نہیں پائے جاتے۔ اسی بنا پر کہا جاتا، کہ یہ رنگ و بو وغیرہ کی طرح کا گویا ایک بسیط باطنی احساس ہے، جبکی مزید تعریف و توضیح ناممکن ہے۔ لیکن ایک مفہوم ایسا بھی ہے، جس کی رو سے

اگر ہو کی نہیں، نورنگ کی تو قطعاً تعریف ہو سکتی ہے۔ جو شے کسی ترتیب یا سلسلہ مراتب سے تعلق رکھتی ہے، اس کی تعریف اسی ترتیب یا مراتب کے حوالہ سے کی جا سکتی ہے۔ مثلاً سبز کی تعریف یہ ہو سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، زرد اور کبود کے درمیانی رنگ کا۔ پانچ کی تعریف یہ کی جا سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، اس بیسٹ عدد کا، چار کے بعد ہوتا ہے۔ اس معنی کے افراد و اشخاص تک کی تعریف ممکن ہے۔ مثلاً سقراط کی تعریف یہ کی جا سکتی ہے، کہ وہ فلسفیانہ حیثیت سے فلاطون کا خاص پیشرو تھا، اس صورت میں اس کے دوسرے خصائص جو فلسفہ سے تعلق نہیں رکھتے عرضی سمجھ کر نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ قریباً اسی مفہوم میں خیر کی بھی تعریف ممکن ہے، بشرطیکہ ہم اس کو قیمت کے تخیل سے وابستہ کر دیں۔ کیونکہ قیمت میں مراتب پائے جاتے ہیں ایک چیز دوسری چیز سے زیادہ قیمتی ہوتی ہے۔ اور قیمتوں کو ایجابی و سلبی قرار دیا جا سکتا ہے۔ لہذا اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ خیر سے مراد وہ شے ہے، جو ایجابی قیمت رکھتی ہو، اور جو شے سلبی قیمت رکھتی ہے، اس کا نام شر ہے۔ نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ قیمت کی طرح خیر و شر کی دو قسمیں ہیں ذاتی و عرضی (آلی)۔ اسپنسر نے ایسی چیزوں کی ایک لمبی فہرست دی ہے، جو آلی حیثیت سے خیر کہی جاتی ہیں، جن میں اس نے چھتری کی سی حقیر شے سے لیکر اعلیٰ و ادنیٰ بہت سی چیزوں کو گنایا ہے۔ لیکن ہم کو یہاں جس شے سے بحث ہے وہ خیر بالذات ہے، نہ کہ بالعرض۔

اخلاقیات میں ہم کو نفس خیر سے بحث نہیں ہے، بلکہ اس اعلیٰ و برترین خیر سے جو ذہنی العقول کے افعال کا مرجع ہونی چاہئے اور مذکورہ بالا نقطہ نظر کی رو سے برترین خیر وہ شے ہے جو اعلیٰ ترین ایجابی قیمت رکھتی ہو۔ یا چونکہ یہ کو انسانی افعال سے تعلق ہے، اس لئے یوں کہو، کہ وہ اعلیٰ ترین ایجابی قیمت، جس کا حصول انسان کے لئے ممکن ہے۔ اب ہر کو جو کچھ معلوم کرنا ہے وہ یہ ہے کہ آیا قیمت نے اس تخیل کا کوئی متعین مصداق بتایا جا سکتا ہے یا نہیں یہ مانتے ہیں، کہ کام آسان نہیں۔ اور ذیل میں اسکی نسبت جو کچھ لکھا جاتا ہے، اس کو بس ایک طرح کی آزمائشی کوشش سمجھنا چاہئے۔

لے اس بحث کی مزید تفصیل کیلئے "سولٹ ہذا مضمون" "معنی خیر و شر" (of good & evil)

(The meaning) دیکھو جو "بائین الاقوامی جریۃ اخلاقیات" جلد ۲ میں شائع ہوا ہے صفحہ ۲۵۱۔

۴۔ خیر برکت۔

جب ہم پوچھتے ہیں کہ خیر برکت کیا ہے، تو مراد یہ ہوتی ہے، کہ وہ کیا شے ہے، جس سے ایک ذی عقل مہستی کو کامل تشفی حاصل ہو سکتی ہے۔

ممکن ہے، کہ اس جستجو میں بالآخر محکوم کسی ایسی شے کے انکشاف پر قناعت کرنی پڑے جس کی قیمت تشفی کامل سے کم ہو، لیکن کوشش کی ابتداء اسی عزم سے کرنی چاہئے کہ انکشاف مطلوب میں پوری کامیابی ہو۔ گو اس میں شک نہیں، کہ انسان جیسی مہستی کی کامل تشفی کیلئے بہت کچھ درکار ہے۔ بقول کارلائل کے، کہ۔

”کیا ساری دنیا کی دولت و ثروت، زینت و آرائش، اور انوان اطعمہ مل کر بھی یہ قدرت رکھتے ہیں، کہ ایک موج تک کو مسروس کر سکیں؟ یہ چیزیں گھٹنے دو گھٹنے سے زائد کی مسرت کا باعث نہیں ہو سکتیں، کیونکہ موج بھی نقطہ طیث ہی نہیں بلکہ روح بھی رکھتا ہے، اور اس کی دائمی تشفی کے لئے خدا کی ساری نامحدود و خدائی بلا شرکت غیرے درکار ہے، تاکہ جب اور جو خواہش پیدا ہوا فوراً پوری ہو جائے،.... تم اس کو آدمی خدائی دیدار کو بھی وہ اپنے کو مظلوم ترین انسان خیال کرے گا، اور بقیہ آدمی خدائی کے مالک سے جھگڑا کرنے پر آمادہ رہیگا۔“

بلکہ سچ یہ ہے، کہ کارلائل کے اس موجی کے لئے ساری خدائی کا مالک بننا بھی اس وقت تک تشفی بخش نہیں ہو سکتا، جب تک یہ نہ مظلوم ہو جائے، کہ بس ہی سب سے زیادہ قیمتی ملکیت ہے، ورنہ اس سے بھی بہتر و خوب تر کی خواہش پیدا ہوگی۔ لہذا اب میرے نزدیک برترین خیر کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، ایسے کامل انتظام عالم کا، جو بربنائے کمال اختیار کیا گیا ہو۔ رہی یہ بحث کہ ہمارا واقعی عالم ایسا کامل ہے یا نہیں، تو یہ مابعد الطبیعات کا سوال ہے۔ جس کے حل میں ممکن ہے، کہ ہم اُس منزل سے کچھ زیادہ آگے نہ بڑھے ہوں، جہاں تک کہ غلطیوں سے بچنا تھا۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے، کہ دنیا ہر لحاظ سے مکمل ہے تو بھی کم از کم اتنا قطعی ہے، کہ وہ دنیا، جو کسی خاص وقت

۱۔ یہ اقتباس اصل کتاب میں حاشیہ پر ہے۔ م
۲۔ اس موقع پر حالی کا یہ شعر یاد آ جاتا ہے کہ
ہے جو کہ خوب سے ہے خوب تر کہاں

اب دیکھئے ٹھہرتی ہے جا کر نظر کہاں۔ م

ہمارے پیش نظر ہوتی ہے، پوری طرح مکمل نہیں ہوتی بلکہ پوری طرح مکمل دنیا کو ایک ایسی نئی خیال کرنا چاہئے، جو صرف تدریج حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر یہ خیال ٹھیک ہے، تو پھر عقل ہستی پر محض اتنا فرض عائد ہوتا ہے، کہ جو وقت جہاں تک اس نقطہ کمال کی طرف بڑھ سکتا ہے، بڑھ جائے، اور اگر خیر کمال کا حصول قطعاً ناممکن ہو، تو وہی ذی عقل ہستی پر اتنا بہر حال واجب ہوگا، کہ جس حد تک اس کا حصول ممکن ہے اس حد تک حاصل کرے۔ لہذا اخلاقیات کے نقطہ نظر سے یہ سوال زیادہ اہمیت نہیں رکھتا کہ یہ خیر کمال ممکن الحصول ہے یا نہیں۔ اس لئے اب آگے ہر کوئی صرف اس سوال سے بحث ہوگی، کہ خیر کمال کا یہ خیال اخلاقی خیر کی تعریف و تحدید پر کیا اثر رکھتا ہے۔

۵۔ خیر کمال اور خیر اخلاقی۔

خیر کے اخلاقی معنی سمجھنے کے لئے پہلے، خیر، اختیار خیر اور سعی خیر کے فرق کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ گوان میں کمال تفریق نہیں ممکن، اس لئے کہ کسی عالم کو کمال طور پر تشفی بخش یا خیر جاننا اور پھر اسکو اختیار نہ کرنا مشکل ہے، علیٰ ہذا اس قسم کے کمال عالم کے تصور کو اس کی سعی حصول سے جدا کرنا بھی دشوار ہے، تاہم ایک عمومی حیثیت سے نفس اس عالم کمال کے خیال کو اس کے اختیار اور کوشش حصول سے ممتاز کیا جاسکتا ہے۔ اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے یہ تفریق و امتیاز ضروری ہے۔ اگر پہلے ہی سے کمال عالم کا وجود تسلیم کر لیا جائے، تو پھر اخلاق کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں رہ جاتی یا اخلاق کے معنی صرف یہ ہوں گے، کہ عالم جس طرح موجود ہے اسی کو علیٰ حالہ قبول کر لیا جائے۔ چنانچہ وحدۃ الوجودی نظامات کا، جو خصوصیت کے ساتھ مشرق میں زیادہ پائے جاتے ہیں، اسی جانب رجحان ہے، بلکہ وہ مصنفین تک جو اخلاقی جدوجہد پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں بعض اوقات ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے خیال ہوتا ہے، کہ ان کے نزدیک بھی موجودات کا علیٰ حالہ قبول کر لینا ہی اخلاق کا انتہائی فرض ہے۔ مثلاً براؤننگ کے اس شعر کا یہی مطلب لیا جاسکتا ہے، کہ ”خدا نے عالم کو جس طرح پیدا کیا ہے، وہ علیٰ حالہ تمام تر حسن ہے، جس کا ماننا محبت ہے اور محبت فرض ہے۔“

لیکن بظاہر ہم کو یہ ایک کھلی ہوئی بات معلوم ہوتی ہے، کہ عالم میں حسن و قبح دونوں کا

وجود ہے، اور اخلاقی جدوجہد نام بہ قبح کے کہنا نے اور حسن کے بڑھانے کا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ صحیح معنی میں کوئی نئے حقیقی طور پر اس وقت تک حسین و جمیل نہیں ہے، جب تک وہ اختیار نہ کیجائے، نیز یہ کہ قبح کو کہنا نے کی کوشش حسن ہی کا ایک نظر ہے۔ مگر یہاں ان مشکل سوالات کا تصفیہ کئے بغیر، ہم کم از کم اتنا بہر صورت کہہ سکتے ہیں، کہ انسان کی زندگی، جیسا کہ علی العموم یہ ہکو نظر آتا ہے، کامل حسن نہیں رکھتی، اور اخلاقی زندگی سے ہماری مراد حسن کا اختیار اور اس کے حصول کی کوشش ہے۔ خیر کامل نام ہے، حسن کامل کا، اور خیر اخلاقی نام ہے، اس حسن کامل کے اختیار اور کوشش حصول کا، جو اس کے لازمی اجزاء قرار دئے جاسکتے ہیں۔ کینٹ کے ارادہ خیر سے، یہی جس کو وہ خیر مطلق کہتا ہے یہی اختیار اور کوشش مراد ہے، اور یہ بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقاً صرف یہی چیزیں خیر ہیں۔ لیکن ان کا خیر ہونا مستلزم ہے، اس مقصد کے خیر ہونے کو جو ان کا مرجع ہے، اور جسکی شاید بہترین تعبیر حسن کامل ہے۔ مگر ذاتی مذاق کے مصنفین یہ دھوکا دے سکتے ہیں، کہ اختیار اور اسی ذات خود خیر کامل میں۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ البتہ اتنا لکھا جاسکتا ہے، کہ اختیار خیر کامل کا ایک لازمی مظہر اور سعی اس کا ایک لازمی جز ہے۔ لیکن یہ کسی طرح فہم میں نہیں آسکتا، کہ خیر محض اختیار اور سعی کا نام ہے۔ لہذا اخلاقی خیر، خیر کامل سے ایک جدا گانہ ہے۔ گویہ کشا ہی صحیح کیوں نہ ہو، کہ ایک دوسری کو لازماً متضمن ہے۔

۶۔ خیر اور صواب | جس طرح خیر کامل اور خیر اخلاقی میں تفریق ضروری تھی، اُسی طرح خیر اور صواب میں فرق کرنا بھی کافی اہم ہے۔ فعل صائب کی عام تعریف یہ کیجا سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، ایسے فعل کا، جو باعث خیر ہو۔ گو فعل صائب کو فعل کہنے میں یہ داخل ہے، کہ اس کا کوئی نہ کوئی فاعل ہے، جو اس کو اختیار کرتا ہے، لیکن اس کے صواب و عدم صواب کا فیصلہ کرنے میں ہم اصل میں فاعل کے رویہ و اختیار سے زیادہ اس مقصد پر نظر رکھتے ہیں، جو اس سے حاصل ہوگا۔ لیکن

لہ خیر الذات کے مصداق پر تور نے اپنی کتاب اصول اخلاقیات "Ethical

Principia" میں دلچسپ بحث کی ہے۔ دیکھو باب ۶۔

چونکہ مصداق خیر کے بارے میں ہمارا علم ناقص ہے، اسلئے ہم پوری قطعیت کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، کہ کون سے افعال اس کے حصول کا بہترین ذریعہ ہو سکتے ہیں۔ اسی لئے جب ہم افعال کو صائب کہیں، تو اس کے معنی صرف یہ سمجھنے چاہئیں کہ جہاں تک ہم جانتے ہیں، یہ افعال باعث خیر ہیں۔ لیکن ہم جانتے ہیں، میں بھی ذرا بہاؤ ہے۔ کیونکہ اس سے مراد کیا ہے، خود فاعل کا جاننا، یا دوسروں کا جاننا پھر دوسروں کے جاننے کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک تو عین فعل کے وقت کا جاننا، دوسرے فعل سے کچھ پہلے یا بعد کا جاننا۔ ان فروق میں اخلاقی حیثیت سے یہاں جس فرق کا جاننا سب سے زیادہ اہم ہے، وہ وہ ہے، جو خود فاعل اور دوسروں کے جاننے میں عین فعل کے وقت پایا جاتا ہے۔ نیز اس کے علاوہ بھی کچھ اور اہم فروق ہیں۔ اکثریت کے لحاظ سے یہ کہنا درست معلوم ہوتا ہے، کہ جو افعال بوقت فعل علی العموم حصول خیر کا بہترین ذریعہ خیال کئے جاتے ہیں، انہی کو ہم صائب سمجھتے ہیں۔ البتہ خود فاعل کے علم میں اگر کوئی خاص خوبی یا نقص پایا جاتا ہے، تو اس کا بھی ہم کچھ نہ کچھ لحاظ ضرور کرتے ہیں۔ اسی بنا پر اکثر صائب شخصی اور صائب غیر شخصی کی ایک تفریق قائم کی جاتی ہے جس کی کسی قدر مزید تشریح ضروری ہے۔

۱۔ صائب شخصی اور صائب واقعی

صائب شخصی سے مراد علی العموم وہ فعل ہوتا ہے، جو خود کرنے والے شخص کو صائب نظر آتا ہے، اور صائب واقعی سے مراد وہ فعل ہوتا ہے، جو کسی کے شخصی خیال سے قطع نظر کر کے

فی الواقع حصول خیر کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں کے تصفیہ و تبیین کی راہ میں کافی دشواریاں ہیں۔ کیونکہ اکثر خود فاعل یقین کے ساتھ یہ نہیں جانتا، کہ کون سے افعال بضرر ہیں، یا جو راہ عمل اس نے اختیار کی ہے، وہ خود اس کی نظر میں قطعاً بضرر ہے۔ پھر اس کا فیصلہ کرنا تو اور بھی مشکل ہے، کہ فلاں فعل مجموعی عالم میں جیت کل کے نقطہ نظر سے بہتر ہے یا نہیں۔ علاوہ بریں نظری حیثیت سے بھی اس میں متعدد دشواریاں ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے، کہ (۱) جو فعل شخصی طور پر صائب ہے، وہ ہمیشہ واقعی طور پر بھی صائب ہوگا (۲) تمام افعال شخصی طور پر صائب ہوتے ہیں (۳) تمام افعال واقعی طور پر صائب ہوتے ہیں۔ ان اختلافات کی تفصیل سے امید ہے،

کہ بلکہ کورہ بالا فرق کے معنی اور انکی عملی اہمیت کے سمجھنے میں مدد ملیگی۔

پہ۔ کیا صاحب شخصیت ہمیشہ صاحب واقعی ہوتا ہے؟
اس کا سب سے زیادہ علانیہ طور پر جو شخص قائل کہا جاسکتا ہے وہ گریں ہے۔ اس کا یہ دعویٰ کہ محرک افعال کے نیکی و بد ہونے کا اندازہ پوری صحت کے ساتھ نتائج افعال کی نیکی و بدی سے ہوتا ہے، ایسی معنی رکھتا ہے۔ بے شک ایک

معنی کر کے یہ دعویٰ نہ صرف صحیح بلکہ تقریباً ایک ہی مفہوم کی مختلف الفاظ میں تکرار ہے۔ اس لئے کہ کسی فعل کے محرک سے مراد وہ نتائج ہیں، جن کا قصد براہ راست اُس فعل میں داخل ہوتا ہے، اور یہ کہ اس فعل کا معلول صحیح معنی میں صرف انہی نتائج کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن الفاظ کو اس طریقہ سے توڑ مروڑ کر استعمال کرنا قطعاً زبردستی ہے۔ اگر کسی آدمی کو اچانک خبر ہو، کہ اُس کے دوست پر شیعہ حملہ کر رہا ہے، اور وہ اس شیعہ کو مارنے کیلئے بندوق چلاتا ہے، جس کا نشانہ خود اس کا دوست بن جاتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ اُس آدمی کے فعل کا مقصد صرف شیعہ کو مارنا تھا، اور دوست کی موت محض اتفاقاً واقع ہو گئی۔ لیکن باایں سبب اتنا کہنا درست ہوگا، کہ یہ فعل اُن حالات کا ایک جزو اور اصلی جزو ہے، جو اس نتیجہ، یعنی دوست کی موت کے باعث ہوئے ہیں۔ بس اسی قدر زیادہ سے زیادہ ہر فعل کی نسبت کہا جاسکتا ہے، جس کے علاوہ کسی اور مفہوم میں گریں کا دعویٰ مشکل ہی سے صحیح ثابت ہو سکتا ہے، گو اس کے دلائل اس سے بھی آگے جاتے ہیں، اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ شخصی و واقعی صاحب میں اتنا تضاد نہیں ہے، جتنا کہ لوگ اکثر سمجھتے ہیں۔ لیکن عام فہم سلیم کینٹ ہی کی تائید کیجی، کہ بہتر سے بہتر ارادہ بھی بعض اوقات اپنے مقصد کے پورا کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اور ظاہر ہے، کہ اس ناکامی کا موجب اکثر فاعل کی بصیرت و علم کے مختلف نقائص ہوتے ہیں، لہذا یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک فعل جو اپنے فاعل کے نزدیک یعنی اس کے علم میں صاحب ہے، وہ فی الواقع غیر صاحب ثابت ہو جس سے سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا خیال

یعنی فاعل کے نزدیک شخصی طور پر فعل کا صاحب ہونا۔ م، ہر فعل کی نسبت صحیح نہیں۔
۹۔ کیا تمام افعال شخصی طور پر صاحب ہوتے ہیں؟
سقط کا دعویٰ تھا، کہ کوئی آدمی عمدہ دانستہ م، نیکی سے محروم نہیں رہتا، اسی خیال کو اس طرح بھی ادا کیا

جاتا ہے کہ "کوئی آدمی عمارت نہیں ہوتا"؛ باقی رہا لکھن کے شیطان کا یہ کہنا کہ بدی تو میری بیٹی ہو جا، یا شکستہ میں پیرا سو م کا یہ قول، کہ "میں نے اپنے گود بدعاش ثابت کرنے کا تھک کر لیا ہے تو اسکی نسبت یہ یاد کرنا مشکل ہے، کہ فساد و شاعری کے علاوہ واقعی دنیا میں بھی کبھی کسی نے ایسا خیال اپنی نسبت ظاہر کیا ہے۔ اور کم از کم اتنا تو ہر حال قطعی ہے کہ شیطان اور اچر نے بھی جو خیال ظاہر کیا ہے، وہ اپنے ذاتی نقطہ نظر سے انکو کسی نہ کسی معنی کر کے بہتر نبی نظر آتا تھا۔ لیکن ہمارے لئے جو بات یہاں قابل لحاظ ہے، وہ یہ ہے، کہ اس صورت میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ ایسے لوگ اپنے افعال کو صائب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ کسی فنے کو صائب سمجھنے کے معنی صرف یہ نہیں ہے، کہ ہمارے انفرادی نقطہ نظر سے وہ صائب ہے بلکہ عالمگیر طور پر اس کا صائب ہونا ضروری ہے۔ شخصی طور پر بھی ہم کسی فنے کو اس وقت تک صائب نہیں کہہ سکتے، جب تک وہ عالمگیر نقطہ نظر تک پہنچنے کی کم از کم سچی کوشش پر مبنی نہ ہو۔ اور جو شخص اس قسم کی کوشش نہیں کرتا، اسکو کم سے کم اس مفہوم میں تو "دالنتہ بدکار" کہا ہی جاسکتا ہے، کہ وہ اپنے بدیانیہ ہونے کی پروا نہیں کرتا۔ لہذا صائب شخصی کو صائب واقعی سے الگ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں، کہ خالص شخصی و انفرادی نقطہ نظر کو سامنے رکھنے کا نام صائب شخصی ہے، بلکہ معنی یہ ہیں کہ صائب کلی و واقعی کے کامل نقطہ نظر تک ہمارے پہنچنا، تقریباً بلکہ قطعاً ممکن ہے۔

ایہ کیا تمام افعال
واقعی طور پر صائب
ہوتے ہیں؟

اگر ہم استحضار دینی دنیا میں جو کچھ ہے یا ہوتا ہے سب خیر ہی خیر ہے۔ م م کے خیال کو کلیتہً صحیح مان لیں، تو ہم کو قبول کرنا پڑے گا، کہ تمام چیزوں کا نتیجہ خیر ہی ہوتا ہے۔ اور یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ہر فعل واقعی طور پر صائب ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے،

کہ ہم اخلاقی مخلوق ہو کر استحضار دینے کے نقطہ نظر کو نہیں اختیار کر سکتے، (ورنہ پھر اخلاق کا تو خاتمہ ہی ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں خیر و شر صواب و عدم صواب کی تفریق ہی اٹھ جاتی ہے۔ م م ہمارے نقطہ نظر سے صائب واقعی سے مراد وہ فعل ہے، جو اس حد تک موصل الی الخیر ہو، جس حد تک کہ انسان کا علم جاسکتا ہے۔ اسی لئے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ استفسار کا دعویٰ ہے، کہ ہم کو کسی فعل کے واقعی صائب ہونے کا کامل یقین مشکل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اسلئے کہ یہ ہمیشہ ممکن ہے، کہ آگے چل کر

اس فعل کے کچھ ایسے نتائج رونما ہوں، جو خیر نہیں ہیں۔ تاہم اخلاقی حیثیت سے صائب واقعی سے مراد وہ فعل لیا جاسکتا ہے، جو بحیثیت مجموعی جہاں تک انسانی علم کی رسائی ہے، شر کے بہ نسبت خیر کی طرف زیادہ موصل ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ اخلاقیات میں صواب شخصی و صواب واقعی کے مابین کوئی قطعی و نوعی تفریق نہیں قائم ہو سکتی بلکہ اس تفریق کی بنیاد صرف اس مرتبہ علم کے فرق پر جبکہ رو سے ہم اپنے نتائج افعال کا فیصلہ کرتے ہیں (یعنی اگر ہم کو کسی فعل کی نسبت یہ معلوم ہو، کہ جہاں تک ہمارا علم جاتا ہے وہ شر سے زیادہ نتیجہ خیر کا باعث ہے، تو اس فعل کو واقعی طور پر صائب کہا جائے گا۔ م) لیکن بایں ہمہ یہ تفریق ہے کافی اہم۔

۱۱۔ ماوراء خیر و شر۔ ایک حد تک انہی مذکورہ بالا قسم کی دشواریوں کی بنا پر فلاسفہ کی ایک جماعت اس امر کی قائل ہو گئی ہے، کہ اخلاقی حکم مخصوص اضافی و اعتباری صداقت رکھتا ہے، کسی حقیقی و مطلق صداقت پر اس کی بنیاد نہیں ہے۔ اسی کو بعض لوگوں نے اس طرح ظاہر کیا ہے، کہ انتہائی حقیقت ”ماوراء خیر و شر“ ہے۔ یہ فقرہ تو پیشے سے ماخوذ ہے۔ لیکن اختلاف صورت کے ساتھ یہ خیال اسپینوزا و اسپنسر کے ہاں بھی پایا جاتا ہے، اور موجودہ مصنفین میں ڈاکٹر بریڈلی اور ڈاکٹر بسینکٹ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ ان لوگوں کے خیالات کی کوئی معقول تفصیل تو اس درسی کتاب میں ممکن

۱۲۔ ویکھو اس کی کتاب ”ماوراء خیر و شر“ (Beyond Good & Evil)

۱۳۔ ویکھو اس کی کتاب ”اخلاقیات“ حصہ دوم ضمیمہ۔

۱۴۔ اسپنسر کا دعویٰ ہے، کہ اخلاقی احکام کا اطلاق صداقت مطلقہ پر نہیں ہو سکتا، اور انسانی زندگی کے موجودہ حالات میں ہم کسی فعل کو خیر مطلق مشکل ہی سے کہہ سکتے ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ایک نئے دوسری کے بہ نسبت کم شر ہے۔ ویکھو ”اصول اخلاقیات“ حصہ اول، باب ۵ و ۶۔

۱۵۔ اس کا دعویٰ ہے، کہ اخلاقی نقطہ نظر صرف ایک حد تک صداقت پر مبنی ہوتا ہے۔ ویکھو اس کی

کتاب ”Appearance & reality“ (ظاہر و حقیقت) باب ۲۵۔

۱۶۔ ویکھو ”The Principle of individuality & Value“ (اصول انفرادیت

اور قیمت) صفحہ ۳۱۰۔

نہیں، لیکن اتنا جان لینا ضروری ہے، کہ اس قسم کے نظریہ کی مختلف تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ ایک معنی کر کے یہ ماننا پڑتا ہے، کہ جب تک ماہیت خیر اور اس کے شرائط تحقق کی نسبت ہمارا علم ناقص ہے، اس وقت تک اخلاقی احکام کی حیثیت محض اضافی و اعتباری ہے۔ جو افعال ایک وقت ایک جماعت کے حالات کے لحاظ سے صائب سمجھے جاتے ہیں، وہی دوسرے وقت اور دوسرے حالات کے ماتحت غیر صائب قرار پا سکتے ہیں۔ اور جب تک انسانی علم اور احوال میں ترقی یا تغیر کا سلسلہ قائم ہے، اس وقت تک یہی حالت باقی رہیگی۔ لیکن اس سے ہمارے اس دعویٰ میں کوئی خلل نہیں پڑتا، کہ انسان اپنے علم میں جس شے کو بہتر سے بہتر سمجھتا ہے، اس کا کرنا ہمیشہ اسکے لئے فعل صائب کا حکم رکھتا ہے جس سے ثابت یہ ہوتا ہے، کہ آدمی کو ہمیشہ نیچٹنے کے اس خیال کے لئے تیار رہنا چاہیے جسکو وہ ”تجاوز عن القیمة“ کہتا ہے۔ بس خالص اخلاقیاتی نقطہ نظر سے اتنا ہی ماننا ضروری ہے۔ رہا یہ سوال، کہ آیا تحقیق بہتر کی کوشش کو حیات عالم کا لازمی و دوامی عنصر سمجھنا چاہئے یا نہیں، تو یہ اخلاقیات سے زیادہ مابعد الطبیعات کی بحث ہے۔ یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اس دعویٰ کی کوئی معقول وجہ نہیں موجود، کہ اشیا میں بالذات بہتر و بدتر کا فرق نہیں پایا جاتا ہے۔ اور دوسری طرف یہ سمجھنے کی کسی حد تک معقول وجہ موجود ہے، کہ بہتر کا اختیار کرنا اور اس کے حصول کی کوشش حیات انسانی کے معنی کا ایک خاص عنصر ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ہم حقیقی طور پر ”خیر و شر سے ماورا“ نہیں جاسکتے۔ گو خیر اور اس کے وسائل حصول کے متعلق خیالات میں کافی تغیر و ترقی ہو سکتی ہے۔

۱۲۔ ماحصل۔ اس باب میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس کا ماحصل یہ ہے۔ کہ خیر یا جمیل عبارت سے، ایک ایسے نظام و نصب العین کے تحلیل سے، جس کا علم ہمارا نہیں حاصل ہے، لیکن جس نسبت سے انسانی بصیرت

لے ”ما ورا خیر و شر“ کے تحلیل کیلئے ایک معقول و فیاض ایسی ٹیلر کی
(مسئلہ گذرا) باب ۸۔

Problem of conduct

بتدریج بڑھتی جائے گی اسی نسبت سے امید ہے، کہ اس کا علم روز افزوں طور پر واضح ہوتا جائے گا۔ اخلاقی خیر نام ہے اپنے موجودہ علم کے مطابق اختیار خیر اور آئندہ اسکو زیادہ مکمل طور پر جاننے اور حاصل کرنے کی کوشش کا۔ اس قسم کا اخلاقی خیر غالباً خود خیر کامل کا ایک عنصر ہے۔ جو فعل نسبت زیادہ خیر کامل کے حصول و تحقق کا موجب ہو، اسکو صائب و اچھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور جو فعل کسی خاص وقت میں کسی فرد و احد کو اپنے بہترین فیصلہ کی بنیاد پر صائب نظر آتا ہے اسکو صائب شخصی کہنا چاہئے۔

۱۰۔ اعلیٰ اخلاقیات | گذشتہ مباحث میں ہم کو، ایک عمومی طریقہ سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اخلاقی نصب العین کی کیا نوعیت ہے، اور اس نصب العین کے متعلق لوگ جو مختلف ناقص خیالات رکھتے ہیں، وہ اصلی و حقیقی نصب العین میں کسی طرح داخل ہیں۔ غرض یہ کہ اب کم از کم اتنا ہم نے جان لیا ہے، کہ اخلاق میں لفظ نیما کے صحیح معنی کیا ہیں۔ اس لفظ کو اگر امر یا حکم کے معنی بھی پہنائے جائیں، تب بھی کوئی ایسا حکم نہیں ٹھہرتا ہے، جو خارج سے ہم پر عائد کیا گیا ہو۔ بلکہ یہ خود ہمارے ہی باطن کی آواز ہے، جو ہمارے ناقص نفس پر حکم لگاتی ہے۔ اس معنی کر کے ضمیر نام ہے۔ اس احساس کا کہ ہم خود ہم نہیں ہیں، اور آواز فرض نام ہے، اس آواز کا، کہ ”تو خود تو ہو جا“ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ یہ نام ہے ایک ایسی نصب العین غایت کے ماننے کا، جو واقعی و ذاتی قیمت رکھتی ہے، اور اس لئے وہ انتہائی خیر ہے۔ لیکن یہ بیانات، جیتک ہم انکو عملی زندگی پر چسپان کر کے نہ دکھائیں، مہمل و بے معنی معلوم ہوتے ہیں لہذا اب ذیل میں ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ اس اصول بالا کی روشنی میں عملی حیات اخلاق کی کیونکر تعبیر و توجیہ ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے، کہ زیر تحریر کتاب میں اس موضوع پر جو بحث کی جاسکتی ہے، وہ نہایت ہی سرسری و سطحی ہوگی۔ لیکن ایک جامع کتاب میں اس پر جو بحث ہونی چاہئے یہاں اسکی نوعیت کا سرسری اشارہ کر دینا بھی خالی از فائدہ نہوگا۔ مگر اس بحث کو ہاتھ لگانے سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اخلاقی اصول کس معنی کر کے عملی زندگی پر چسپان کئے جاسکتے ہیں۔ لے صواب شخصی و واقعی کی بحث کیلئے ذیل کی کتابیں بھی جاسکتی ہیں جو کہ ”مناہج اخلاقیات“ کتاب سوم باب اول کے ”مقالات فلسفہ“ Philosophical essays سے منور کی ”اخلاقیات“ باب ۵۔

پابستہ

معیار اخلاق کا اقتدار

۱۔ اقتدار کی
عام بحث۔

معیار اخلاق کی حقیقت و ماہیت کے مباحث میں ضمنی طور پر اقتدار کی بحث کسی حد تک گزر چکی ہے۔ لیکن یہاں بالخصوص اس کی کچھ اور تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔ معیار اخلاق،

چونکہ انسانی ارادہ کی علی الاطلاق وغیر مشروط اطاعت مہم ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس کے اقتدار کو لازماً غیر مسئول و برترین اقتدار ماننا طریقہ کار اور پر معیار اخلاق کے بعض نظریات کی ہم اسی بنا پر حرف گیری کر چکے ہیں، کہ وہ اس قسم کی غبیہ مسئول اطاعت طلبی کا کوئی محرکہ نہیں رکھتے مثلاً جو نظریہ قانون الہی کو وجوب اخلاق کی بنیاد قرار دیتا ہے، اُس میں بھی نقص پایا جاتا ہے، کیونکہ ارادی اطاعت کا منشا محض کسی مہمتی برتر کی قوت و تہماری نہیں ہو سکتی یہی نقص کسی قدر اختلاف صورت کے ساتھ ارتقا والے نظریہ میں بھی معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ حیات اخلاق کے معنی اصل میں یہی ہیں، کہ اگر ضرورت ہو تو اشیاء کے فطری رجحانات کی خلاف ورزی کی جائے (اور ارتقا تمام ترمیمی ہے اتباع فطرت پر۔ م) لہذا ان اعتراضات کی بنا پر ضروری ہے، کہ اُس اقتدار کی نوعیت کا واضح طور پر پتہ لگایا جائے، جو اصول اخلاق کی بنیاد قرار پاسکتا ہے۔

۲۔ مختلف صنف | اس بحث کے لئے، ہکوٹھے، ”ہونا پٹریکا“ اور ”ہونو نچا ہے“ کی اس تفریق کی طرف رجوع کرنا چاہئے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ایک خاص قسم کے اقتدار

اقتدار۔

کو متضمن ہے۔ ہے۔ بلکہ اکثر ایک قوتِ جابرہ پر مشتمل ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے، کہ ”دوامات اٹل اور نامد فوع ہوتے ہیں“ خصوصاً کارلائل نے تو واقعات سے جنگ کرنے کی حماقت پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ مثلاً انسان کی یہ کوشش کہ

وہ ہمیشہ سر کے بل چلے ایک لایعنی کوشش ہوگی۔ اسی طرح بہت سے دوسرے افعال بھی جو بظاہر اتنے چھل نہیں معلوم ہوتے حقیقتہً اتنے ہی چھل و ناممکن ہوتے ہیں۔ اگر ایک آدمی برابر شرائط تندہستی کی خلاف ورزیاں کرتا رہے تو اس کو یقیناً اس کا خمیازہ بھگتنا پڑے گا، اور یہ خمیازہ واقعات و احوال کی خلاف ورزی ہی کا نتیجہ ہوگا۔ لیکن بائیں ہمہ ان صورتوں میں جو قوت جاہرہ نظر آتی ہے اس کو بھی محض ”ہے“ کے بجائے ”ہونا پڑے گا“ سے تعبیر کرنا شاید زیادہ مناسب ہوگا۔ کیونکہ ان صورتوں میں بھی ہمارا کسی فعل کو کرنا یا نہ کرنا، تمام تر اس قسم کے طبعی اندفاع کے تابع نہیں تھا، جو کہ پتھر کے زمین پر گرنے یا حیوانات کے جلی اندفاعات میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ ہمارا کسی کام کو کرنا یا نہ کرنا، علی العموم نتائج کی ایک خاص حد تک پیش بینی پر مبنی ہوتا ہے۔ ہم اپنے کو جو محض نہیں محسوس کرتے۔ انسانی افعال میں محض ”ہے“ کے اتباع کی بہترین مثال رواجی اعمال ہیں، جن میں ہم کسی کام کو محض رسم و رواج یا مقررہ آداب و تہذیب وغیرہ کی بنا پر کرتے ہیں۔ اور ”صحیح فعل“ کے معنی ایسی صورتوں میں اس سے کچھ ہی زیادہ ہوتے ہیں کہ وہ ”سوا و اعظم کا معمول ہے۔ لوگ رسم و رواج میں بالکل بھڑچال کے پابند ہوتے ہیں۔ وہ کسی چیز کو صرف اس بنا پر کرتے ہیں، کہ بس وہ کی جاتی ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ ان صورتوں میں بھی آدمی کو اپنے فعل کی وجہ کا کچھ نہ کچھ شعور تقریباً ہمیشہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ یہ فعل یا تو جماعت کے خوف کی بنا پر کیا جاتا ہے، یا اس بنا پر کہ روش عام کے خلاف چلنا آدمی کو خود بُرا اور ناپسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ پہلی صورت ”ہونا پڑے گا“ کی ہے اور دوسری ”ہونا چاہیے“ کی۔ غرض زیادہ غور کرنے سے، معلوم ہوتا ہے، کہ بحیثیت مجموعی کوئی انسانی فعل (بجلاف حیوانی تہج یا جبلت کے)، ایسا نہیں ہو سکتا، جو ان دو ”ہونا پڑے گا“ یا ”ہونا چاہیے“ جمجور کرنے والی قوتوں کے تحت میں نہ داخل ہو۔ یہ مان لینے کے بعد کہ انسانی افعال کے بڑے محرکات انہی دو قوتوں میں منحصر ہیں، کم از کم اخلاقیات میں لفظ ”اقتدار“ کے استعمال کو، ”ہونا چاہیے“ والی قوت کیلئے محدود کر دینے میں کسی قدر سہولت نظر آتی ہے۔ بیشپ بلکہ جس نے اخلاقیات میں تمام لوگوں سے زیادہ اس لفظ کو واضح معنی میں استعمال کیا ہے، اُس نے بھی

”اقتدار کے یہی معنی لیے ہیں لیکن ساتھ ہی حکومت یا دیکھنا چاہئے، کہ عام طور سے یہ لفظ ”ہونا چاہئے“ کی طرح ”ہے“ اور ”ہونا پڑے گا“ کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات ”اقتدار“ سے مراد صرف لوگوں کی کثرت رائے ہوتی ہے، گو اس صورت میں بھی علی العموم ہمارا یہ اذعان شامل ہوتا ہے، کہ جن لوگوں کی کثرت رائے کا حوالہ دیا جا رہا ہے، وہ سماعت کا حق رکھتے ہیں، اور اس کے وجوہ موجود ہیں، کہ ان کے خیالات کو صحیح ماننا چاہئے“ اور ان کے اختلاف رائے کو وقعت دینی چاہئے۔ علیٰ ہذا سیاست و قانون میں ”اقتدار“ سے مراد صرف وہ قوت لیجا سکتی ہے، جو اسکی پشت پر ہوتی ہے، یا وہ مزاج اسکی خلاف ورزی سے لازم آتی ہے۔ لیکن قانونی اور سیاسی طاقتوں کا اقتدار بھی اسوقت تک مشکل ہی سے تسلیم کیا جاتا ہے جب تک وہ قوت کے ساتھ انصاف پر بھی مبنی نہ خیال کیا جاتا ہو۔ اور اخلاقی معاملات میں تو بہر حال ہم کسی اقتدار کو محض قوت کی بنا پر نہیں تسلیم کر سکتے۔ لیکن جس قدر زیادہ مسلک ہوگا، اسی قدر اس قوت کی تحقیق نوعیت لازمی ہو جاتی ہے، جسے معیار اخلاق مشتمل ہے۔

۴۔ اقتدار اخلاق اور معیار اخلاق کے خاص خاص نظریات مذکور ہو چکے ہیں، جن کے مختلف نظریات ضمن میں ہر ایک کے اقتدار کی نوعیت بھی ایک حد تک معلوم ہو چکی ہے۔ لیکن ذیل میں مختلف نظریات اقتدار کی مزید توضیح و تحدید ضروری ہے۔

معیار اخلاق کے لحاظ سے اقتدار کی تین قسمیں قرار پا سکتی ہیں، ۱۔ ظاہری قانون کا اقتدار، ۲۔ باطنی قانون کا اقتدار اور ۳۔ غایت۔ پہلی قسم کی مثال قانون الہی قانون فطرت یا قانون سیاست و جماعت ہے۔ دوسرے کی مثال قانون ضمیر یا عقل ہے، تیسرے کی مثال ان نظریات میں ملتی ہے، جو لذت یا تکمیل کی کسی صورت کو غایت عمل قرار دیتے ہیں۔ لیکن اقتدار کی نوعیت کا ہمیشہ معیار کی نوعیت کے مطابق ہونا ضروری نہیں۔ یہ ممکن ہے، کہ معیار صواب ایک قسم سے متعلق ہو، اور جو قوت اس معیار کی

لے چلے گا ”اس من“ دوم اس بحث کے لئے بطور نص کے پیش کیا جاسکتا ہے۔

اخلاق پر قانونی حیثیت سے بحث کی ہے، اسلئے اخلاقیات میں بھی یہ اصطلاح چل گئی ہے۔ اس کے معنی کو خصوصیت کے ساتھ افادی مصنفین نے وسعت دی ہے جن کے نزدیک ”اکالیف“ سے مراد ہر وہ شئی ہے، جو قوانین اخلاق کی پابندی کا موجب ہو، یعنی تمام وہ محرکات اسکی تحت میں داخل ہیں جو آدمی کو اپنے فرائض کے ادا کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ افادیہ ان محرکات کو امید لذت اور خوف الم میں منحصر قرار دیتے ہیں۔ البتہ خود لذت و الم کی بہت سی صورتیں ہیں۔ مثلاً بار بار فرائض شکنی سے جسمی الم پہنچتا ہے۔ اسی طرح جماعت اور ہم جنسوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی الم و لذت کا باعث ہوتی ہے۔ دوزخ کے آلام اور جنت کے لذات بھی نیک کرداری کے محرکات بن سکتے ہیں۔ لیکن اس کتاب میں اخلاقیات کا جو نظریہ ہم نے اختیار کیا ہے، اگر وہ قبول کر لیا جائے، تو یہ چیزیں زیادہ اہم نہیں رہ جائیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں نیک کرداری کا صحیح محرک انسانی زندگی کے برترین مقصد، یا غایت الغایات کے حصول کی خواہش ہے۔ رہی یہ بات کہ بعض دوسری چیزیں بھی ہکونیکو کاری پر آمادہ کرتی ہیں، تو یہ اخلاقیات کے بجائے نفسیات و اجتماعیات یا تاریخ کی بحث ہے۔ نیز اس میں شک نہیں کہ علم قانون مسئلہ تعلیم اور علمی سیاسیات کیلئے بھی یہ بحث ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ بہر کیف چونکہ افادیہ نے اپنے نظریہ اخلاق میں ان خارجی محرکات کو اہم بنا دیا ہے، لہذا اس بحث کے متعلق چند اور باتوں کا اضافہ مناسب معلوم ہوتا ہے اگر لذتیت عمومی کے

۱۔ یہ دہرانے کی ضرورت نہیں، کہ اس محرک کا شعور ہونا لازمی نہیں (دیکھو اوپر صفحہ ۱۹)، کسی خاص جزئی نیک کام کا محرک عامی العموم، کسی خاص بھلائی کا حصول ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھلائی آخری طور پر اسی صورت میں بھلائی ہوگی، جبکہ عام بھلائی کی تحت میں داخل ہو۔ چنانچہ بار بار فلاح عامہ کو پیش نظر رکھ کر انفرادی بھلائی میں تربیم و تصحیح کرنی پڑتی ہے۔

۲۔ اکالیف۔ یہ نیک ارادہ اور نیک کردار کی عادات قائم کرنے میں یقیناً مدد ملتی ہے۔ گوارس مدد کی احتیاج کو بتدریج گھٹانا چاہئے، یہاں تک کہ بالآخر یہ بالکل جاتی رہے۔ دیکھو آگے صفحہ ۳۱۲ یہ بحث مسئلہ تعلیم کے لئے بالتحقیص اہمیت رکھتی ہے۔

نظر کو مان لیا جائے اور یہ قرار پا جائے، کہ یہ نفسیاتی لذت پر مبنی ہے، تو ان محرکات کی محبت یقیناً اہم ہو جاتی ہے، جسکی بناء پر افراد مسرت عامہ کے طالب ہوتے ہیں۔ اس نظریہ کے بموجب افراد کی اصلی خواہش، خود اپنے لئے بڑی سے بڑی لذت کا حصول ہے، اور عام مسرت کی طلب کوئی فرد اُسی وقت کر سکتا ہے، جب اسکو یہ معلوم ہو کہ "بڑی سے بڑی مسرت" بڑی سے بڑی لذت سے حاصل کی جاسکتی ہے، بالآخر عین اسی کی بڑی سے بڑی مسرت ہے۔ یہی عینیت ہے، جسکو افادہ "تکالیف" اخلاقیہ کے ذریعہ سے ثابت کرنے ہیں۔ جیسا کہ جنٹلمن نے لکھا ہے، کہ مسرت عامہ انسان کے افعال کی علت غائی ہے۔ لیکن کسی خاص فرد کے افعال کی علت فاعلی خود اپنے ذاتی الم یا لذت کی پیش بینی ہوتی ہے۔ افراد، جو جماعت کے اجزاء نہیں ہیں، ان کی مسرت، یعنی لذت و سلامتی ہی وہ واحد غایت ہے، جو مقصد کا پیش نہاد ہونی چاہئے۔ یہی وہ تہا معیار ہے، جس کے سانچے میں، جہاں تک مقصد پر موقوف ہے، ہر فرد کے رویہ کو ڈھالنا چاہئے۔ سانچہ کچھ بھی ہو، لیکن جو شئی آدمی کو بالآخر کسی کام پر مجبور کر سکتی ہے، وہ صرف لذت یا الم ہے۔ اسی لئے جنٹلمن نے لذت و الم کے وہ مختلف اصناف گناائے ہیں جو ایسے افعال کے اختیار کا باعث و محرک بن سکتے ہیں، جو مسرت عامہ کے نقطہ نظر سے مستحسن ہیں۔ لذت و الم کے انہی اصناف مختلفہ کا نام وہ تکالیف رکھتا ہے۔

یہ تکالیف اُس کے نزدیک چار قسم کی ہوتی ہیں: طبعی، سیاسی،

۱۔ اصول اخلاق و قوانین سازی Principles of Morals & Legislation باب ۱
 ۲۔ جنٹلمن کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ سلامتی لذت کے علاوہ کوئی مستقل غایت ہے، اس کا منشا صرف یہ ہے،
 کہ ہماری لذتوں کے ثبات و تکرار کی یہ ایک لازمی شرط ہے۔ دیکھو "اصول ضابطہ دیوانی" (Principles of Civil Code) حصہ دوم، باب ۱۔ افادہ کے ماتحت مختلف

اصول ہیں، ان میں سے سب سے زیادہ اہمیت، وہ اصول سلامتی ہی کو دیتا ہے۔

۳۔ اصول اخلاق و قانون سازئی، باب ۳۔ نیز "اصول قانون سازئی"، باب ۱، اور سموک کی "تایخ اخلاقیات"، صفحات ۲۳۰-۲۴۵ دیکھو۔

اخلاقی اور شرعی اگر لذت یا علم کا موجب محض معمولی اقتضائے فطرت ہو، یعنی کسی فرد کے ارادہ کو اس میں دخل نہ ہو، تو اس قسم کے مبدا و محرکات کو تکلیف طبعی کہا جاتا ہے۔ مثلاً می نوشی کے آلام۔ بخلاف اس کے اگر لذت یا الم کا منشا کسی حکومت یا حاکم کا ارادہ ہو تو اس کا نام تکلیف سیاسی ہے، جسکی مثال عام عدالتی سزائیں ہیں۔ اگر یہ لذت یا الم کسی نفل پر ایسے افراد کے ارادہ سے لاحق ہو، جو حکومت و اقتدار نہیں رکھتے، تو یہ اخلاقی (جماعتی) تکلیف ہوگی مثلاً برادری سے خارج بالذات کرنا۔ سب سے آخر یہ کہ اکثر لذت یا الم کسی فوق الفطرت طاقت کی طرف سے عائد ہو، تو یہ شرعی (مذہبی) تکلیف ہے جیساکہ دو نوح و جنت کا عذاب و ثواب یا وہ سزائیں جو رومن کتھیلاک کلیسا نائب الہی ہونے کی حیثیت سے دیتا ہے۔ (مسلمانوں کے حدود و شرعیہ بھی اسی صنف میں شامل ہیں۔ مگر خود بتیمم نے جو مثالیں دی ہیں، ان کا بیان یہاں مناسب ہوگا۔) فرض کرو کہ ایک شخص کا مال و اسباب یا وہ خود نذر آتش ہو گیا۔ اگر یہ اتفاقی حادثہ تھا، تو اس کا نام آفت ہے۔ اگر آگ لگنے کا باعث خود اس کی کوئی بے عقلی ہو (مثلاً چراغ نہ بجھانا) تو اس کو تکلیف طبعی کی سزا کہا جاسکتا ہے، اگر عدالت کے حکم سے یہ آگ لگائی گئی ہو، تو یہ تکلیف سیاسی کی سزا ہوگی، اور عام بول چال میں زیادہ تر اسی عدالتی سزا کو سزا کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر ہمسایوں نے اس کے اخلاقی چال چلن سے کسی ناراضی کی بنا پر مدد نہیں کی، اور اس لئے آگ بجھائی نہ جاسکی، تو یہ سزا اخلاقی تکلیف کی تحت میں داخل ہوگی۔ اگر یہ خدا کی ناراضی کا نتیجہ ہے، جو کسی معصیت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے، یا خدا کی اس قسم کی ناراضی کے خوف سے دماغ میں کوئی اختلال واقع ہوا، جو آگ لگ جانے کا موجب ہوا تو یہ مذہبی تکلیف کی سزا ہے۔ کل ان تمام اصناف تکلیف کو مانتا ہے، لیکن ان کو وہ خارجی تکلیف کے نام سے تعبیر کرتا ہے، اور دوسری اصولی قسم ضمیر کی باطنی تکلیف کہ

۱۔ اصول اخلاق و قانون سائنسی، باب ۳۔

۲۔ اس صورت میں "تکلیف" قطعاً نہیں ہے، کیونکہ یہ کسی خاص کردار کا نتیجہ نہیں، لہذا یہ کسی خاص کردار سے احتراز کا باعث نہیں بن سکتا۔

قرار دیتا ہے، یعنی وہ الم ولذت جو اخلاقی احساس سے پیدا ہوتا ہے اس کے علاوہ باقی تکالیف بطوری حد تک دراصل تکلیف طبعی کی تحت میں داخل ہیں۔ خود بخود بھی کہتا ہے، کہ "ان تکالیف اربعہ میں سیاسی و اخلاقی تکلیف کی بنیاد تمام تر طبعی تکلیف پر ہے، نیز مذہبی تکلیف بھی جہاں تک اس زندگی کا تعلق ہے طبعی ہی تکلیف پر مبنی ہے۔ طبعی تکلیف (یعنی وہ لذت و الم جو اس سے متعلق ہیں، اصناف ثلاثہ میں سے کسی کی شرکت کے بغیر مستقلاً اپنا عمل کر سکتی ہے۔ بخلاف ان تینوں کے کہ بلا تکلیف طبعی کی وساطت کے ان کا عمل ناممکن ہے۔ یہ الفاظ دیگر گریوں کہو، کہ قوائے فطرت اپنا عمل بذات خود کر سکتے ہیں، لیکن محو طریٹ یا عام انسان بلا واسطہ فطرت عمل نہیں کر سکتے، بلکہ صورت زیر بحث میں خدا کے متعلق بھی یہی فرض کیا گیا ہے، کہ وہ قوائے فطرت کی وساطت کے بغیر نہیں عمل کرتا ہے، بخلاف اس کے کہ جس چیز کو "باطنی" تکلیف کہتا ہے وہ طبعی احوال پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ایک خالص نفسی یا ذہنی شے ہے۔ گو اس میں شبہ نہیں، کہ اصل "باطنی" تکلیف نشو و نما پر خارجی ماحول کا جس میں ہم رہتے ہیں، ضرور اثر پڑتا ہے۔

گو کہ اس تکلیف کو ایک جداگانہ "باطنی" تکلیف قرار دیتا ہے، لیکن ایک معنی کر کے یہ بھی اسی طرح کی خارجی تکلیف جس طرح کی بقیہ تکالیف ہیں۔ ایک حیثیت سے تمام اصناف تکالیف کو باطنی کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ سب موجودہ یا آئندہ کے ذہنی احساس الم کو مستلزم ہوتی ہیں۔ دوسری حیثیت سے سب کو خارجی کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ یہ الم کسی نہ کسی بیرونی قانون سے وابستہ ہوتا ہے، جس کو

۱۔ "اقاییت" باب ۳ صفحہ ۴۱۔

۲۔ اصول اخلاق و قانون سائری، "باب ۱ فصل ۱۱۔"

۳۔ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اخلاقی تکلیف کی صورت بعض اوقات محض اظہار رائے کی ہوتی ہے۔ مثلاً اگر تکلیف کی ایک قوی ترین صورت لوگوں کی مخالفت رائے کا خوف ہے۔ لیکن نتیجہ کمالات سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اظہار رائے جو قوائے فطرت ہی کے واسطہ سے واقع ہوتا ہے، یعنی آواز یا دشمنی کے تموجات کے ذریعہ ہے۔

خود ہماری ذات کا قانون نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن اگر ضمیر کو خود ہماری ذات کا قانون سمجھ لیا جائے تو پھر اس کی نوعیت محض تکلیف کی نہیں رہ جاتی، بلکہ یہ حقیقی معنی میں اقتدار اخلاق بن جاتا ہے۔ چنانچہ بشپ بٹلر کا یہ خیال ہے۔

۶۔ اقتدار ضمیر۔ اس کے نقطہ سے ضمیر کی ساری قوت، صرف اس کی نلش و اذیت کے اندر محدود ہے۔ لیکن وجدانیہ کے نزدیک ضمیر نلش

و اذیت سے ایک بالکل جدا گانہ و مستقل اقتدار کہتا ہے۔ اس بارے میں بٹلر کا مسلک خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، وہ فطرت انسانی کو ایک ایسا نظام قرار دیتا ہے، جس میں سب سے بالا و برترین اقتدار ضمیر کو حاصل ہے۔ وہ اصول جس سے ہم خود اپنے دل کے مزاج اور اپنے افعال کا محاسبہ کر کے انکی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا حکم لگاتے ہیں، وہ محض کسی موثر نشی کا نام نہیں ہے، (نفس تاثر تو ہر جذبہ ارادہ سے ادنیٰ اشتہا میں بھی پائی جاتی ہے، بلکہ وہ ایک ایسی فاسق و بالا دست شئی ہے، جس کی حقیقت ہی یہ ہے، کہ وہ باقی تمام جذبات و قوائے نفس پر فوقیت و علو کا حق رکھتی ہے، یعنی ہدایت و رہنمائی کا مفہوم شامل کے بغیر ہم ضمیر کا تصور ہی نہیں قائم کر سکتے۔ یہ مفہوم اس کی ماہیت کا جز ہے، اور اس کا حاکم و رہنما ہونا فطرت بشری کا عین امتضا ہے۔ اگر ضمیر کو حق کی طرح قوت و اقتدار کی طرح طاقت بھی حاصل ہوتی، تو یہ دنیا کا علی الاطلاق حکمراں ہوتا، پھر وہ دوسری جگہ کہتا ہے، "لیکن یہ مان لینے کے بعد بھی کہ صواب شناسی کا قانون، خود انسان

لے تکلیف" کا ایک نہایت عمدہ بیان ہم کو نوکر کی "Progressive morality."

اخلاقی راقیہ"۔ باب ۱۹۱ میں ملے گا۔ مقابلہ کے لئے دیکھو جوگ کی "سٹیج اخلاقیات" کتاب دوم باب ۵ اور آخری باب اور میور ہڈ کی "عناص اخلاقیات" ص ۱۱۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ اصطلاحات کے استعمال میں کامل کیسائی نہیں برتی گئی ہے۔ ہتھم کی تکلیف سیاسی کے معنی بعض اوقات تکلیف قانونی کے لئے گئے ہیں، اور اس کی تکلیف اخلاقی کے معنی اکثر تکلیف اجتماعی کے لئے ملتے ہیں۔ دوسری طرف اخلاقی تکلیف اس کی تکلیف باطنی کے لئے مخصوص ہے۔ یہ استعمال ہتھم کے استعمال پر قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے۔

کے اندر موجود ہے، یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ اس کی پابندی کے لئے ہمارے اوپر کیا زور ہے؟ میرا جواب یہ ہے، کہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ انسان فطرۃً خود اپنے لئے قانون ہے، جس کے لئے اس قانون کی ایجابی نکالیف پر ایک بحث کی ضرورت نہیں۔ سزا و جزا خود اسی قانون کے ساتھ ملحق و وابستہ ہے۔ اس قانون کی پابندی کا زور تمہارے اوپر یہی ہے، کہ یہ تمہاری ہی فطرت کا قانون ہے۔ خود یہ امر کہ تمہارا ضمیر کسی فعل کو پسند کرتا اور اس کی صحت کی شہادت دیتا ہے، بس یہی اس پر عمل کرنیوالی قوت ہے۔ ضمیر ہم کو صرف راستہ دکھلانے پر بس نہیں کرتا، بلکہ اس راستہ پر چلانے کی بھی قوت اپنے ساتھ ہی رکھتا ہے۔

لیکن اگر ہم اقتدار ضمیر کی نوعیت و حقیقت کو متعین طور سے جاننا چاہیں تو بلا حوالہ غایت اس کی واضح توجیہ ناممکن ہے۔ خود جلد بھی اقتدار ضمیر کی توجیہ کے لئے اس کا موازنہ "عقلی محبت نفس" سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ فرض کرو، کہ ایک جانور حرص کی بنا پر دام میں گرفتار ہو جاتا ہے، جو اسکی ہلاکت کا باعث ہوتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس نے اپنی اشتہا کے پورا کرنے کے لئے اپنے طبیعی میلان پر عمل کیا، جو اس کے اقتضا و فطرت کے بالکل مطابق یعنی ایک فطری عمل ہے۔ لیکن فرض کرو کہ جانور کے بجائے کوئی انسان اندیشہ ہلاکت کے باوجود، محض کسی خوری خواہش کی تشفی کے لئے اپنے کو اس ہلاکت میں ڈال دیتا ہے، تو اس صورت میں اس نے بھی جانور کی طرح اپنی موجودہ قوی ترین خواہش پر عمل کیا۔ مگر انسان کے اس حریصانہ فعل اور اسکی انسانی (عقلی) م، فطرت میں ویسی ہی نامناسبیت ہے جیسی کہ کسی بے ہنگم و نامناسب مناعی میں ہوتی ہے۔ اس نامناسبیت یا ناموزونی کا نشا نفس یہ فعل یا اس کے نتائج نہیں ہیں، بلکہ فاعل کی فطرت کا اس کے منافی ہونا ہے۔ اور چونکہ اس قسم کا فعل انسانی فطرت کے لئے قطعاً ناموزوں ہے، اس لئے اپنے صحیح معنی میں غیر فطری ہے کیونکہ غیر فطری ہونے کے معنی ناموزوں و نامناسب ہی ہوتے ہیں۔ اس غرض اس طرح خود ضمیر کی حقیقت کا لحاظ کے بغیر ہم اپنے نفس یا باطن کے ایک اصول کی دوسرے اصول پر فوقیت کا تصور کر سکتے ہیں، اور نظر آتا ہے، کہ یہ فطری فوقیت قوت و غلبہ کے فرق مراتب سے بالکل جداگانہ شے ہے۔ اس

اقتباس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے، کہ عقلی محبت نفس کے اندر جس اقتدار کی موجودگی کا دعویٰ کیا گیا ہے، اُس کی بنیاد تخیل غایت پر ہے۔ محض وحشی جانوروں کی طرح جبلت و اشتہا کی اطاعت ہمارے لئے اسی بنا پر ایک غیر فطری عمل ہے، کہ ہم اپنے سامنے متعین مقاصد و غایات رکھتے ہیں، اور ان اسباب و وسائل سے آگاہ ہیں جن سے اُن مقاصد کے حصول کی توقع کی جا سکتی ہے۔ لہذا جب اقتدار ضمیر کی یہ نوعیت ہے، تو پھر یہ کسی اندھی قوت کا اقتدار ہرگز نہیں بلکہ خود عقل کا اقتدار ہے۔ طے کرنے تو اس خیال کو صاف طور سے نہیں بیان کیا ہے، لیکن کینٹ کے ہاں یہ پوری وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔

۷۔ **اقتدار عقل**۔ کینٹ اس بات کا نہایت ہی واضح طور پر قائل ہے، کہ اخلاقی زندگی میں آخری اقتدار صرف عقل کو حاصل ہے، دور جدید کے تصور یہ بھی اس باب میں کینٹ ہی کے پیرو ہیں۔ لیکن حقیقت امر یہ ہے، کہ یونانی اخلاقیین بھی تقریباً سب کے سب اقتدار عقلی ہی کے قائل تھے، خصوصاً سقراط، فلاطون، ارسطو، اور رواقیہ۔ البتہ ان لوگوں کا بیان کینٹ کے برابر واضح نہیں ہے۔ نیز دور جدید میں کینٹ سے پہلے اتباع ڈیکارٹ اور بعض دیگر مصنفین کا بھی یہی مسلک رہا ہے۔ اور فی زمانہ، تو کہنا چاہیے، کہ یہ ایک متفق علیہ مسئلہ بن گیا ہے، کہ اخلاقی زندگی کے لئے اگر کوئی اقتدار ہے، تو وہ فقط عقل ہی کا ہے۔ حتیٰ کہ افادیت تک کی جو تعبیر سچوک، وگرنجی وغیرہ نے کی ہے وہ بھی اسی خیال پر مشتمل ہے۔ اس زمانہ میں جو مذہب، اس عام خیال کے مخالف ہے، وہ صرف حیاتی ارتقا کا مذہب ہے اور یہ ایک ایسا استثناء ہے، جو قاعدہ کی کلیت کا ثبوت ہے، کیونکہ اس فرقہ کے لوگ علی العموم سرے سے اسی کے منکر ہیں، کہ اخلاقی زندگی کے لئے کوئی انتہائی اقتدار ممکن ہے۔ اُن کے نزدیک اخلاق صرف ایک طبعی قوت ہے، جس کو ارتقاء کے انواع کا عمل متغیر یا سرے سے فنا کر دے سکتا ہے مثلاً سمیل اصول اخلاق ”کوسواد اعظم“ کا محض ایک ارادہ قرار دیتا ہے جس کو تمام تر ”ہے“ سے تعلق ہے، نہ کہ ”چاہئے“، ”چاہئے گا“ سے اقتدار عقل کے نظریہ کا حقیقی مد مقابل اسی نظریہ کو سمجھنا چاہئے۔

۴۔ اقتدار اخلاق کی مطلقیت

ایک دھوکا یہ ہو سکتا ہے، کہ جس قدر معیار اخلاق کی لطافت و اخلاقیات زیادہ بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر اسکی مطلقیت گھٹتی جاتی ہے۔ چند منقبط و تحریری قواعد، چاہے، وہ حکومت کے ہوں یا مذہب کے، خصوصاً جب ان کی تکلیف کسی سنگین سزا، مثلاً قید، پھانسی یا دوزخ کے خوف کے ساتھ دیجائے، تو ان کا اقتدار زیادہ قوی و قطعی نظر آتا ہے۔ اسی لئے جو مصنفین اصول اخلاق پر عمل درآمد کرنا چاہتے ہیں، مثلاً کارلائل، وہ ان کو دامن الہیہ کی صورت میں پیش کرتے ہیں، اور انکی نافرمانی کی سزاؤں پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں اس قسم کے قوانین کے مقابلہ میں یہ ہدایت کی جو چیز معقول ہے، اس کو محض معقولیت کی بنا پر کرنا چاہئے، کمزور و غیر موثر معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ کینٹ کے حکم اطلاق میں بھی کوئی خوف و دہشت نہیں ہے، اس لئے کہ ضمیر کی خارش و اذیت کو دبایا جاسکتا ہے۔ اور ہم نے اس کتاب میں غایت و مقصد کا جو تخیل پیش کیا ہے، وہ تو اور بھی ضعیف نظر آتا ہے۔ عالم عقلی کا حصول و تحقق نہایت ہی دور کی چیز معلوم ہوتی ہے، اور اگر ہم اس کے حصول سے قاصر رہیں، تو براہ راست کسی سزا کا سامنا نہیں نظر آتا، نہ ورون کا خوف ہے، نہ دوزخ کا ڈر، نہ جسم و جان یا مال و اسباب کے کسی سخت نقصان کا اندیشہ۔ پھر آخر اس معیار کا اقتدار کیا رہا؟

لیکن جو شخص معیار کے معنی صحیح طور سے سمجھتا ہے، وہ غالباً اس قسم کی حجت نہ کریگا۔ بعض مثالوں سے، امید ہے، کہ یہ حقیقت واضح و روشن ہو جائے گی، کہ اقتدار اخلاق اپنی ترقی کی انتہائی و بلند ترین صورت میں، ابتدائی صورتوں سے کمزور نہیں بلکہ قوی تر ہوتا ہے۔ بظاہر یہ خیال ہو سکتا ہے، کہ جو بچہ استاد کے سامنے بیٹھ کر مصوری کے ابتدائی نقوش کہنچتا یا حروف تہجی کا ملانا کہتا ہے، وہ زیادہ سخت و باؤ میں ہے، اور ایک ماہ مصور یا شاعر کو اسکے مقابلہ میں تاحمد و آزاد سی حاصل ہے۔ لیکن کیا واقعاً بھی ایسا ہی ہے؟ کیا استاد کی ڈانٹ ڈپٹ اس و باؤ کے مقابلہ میں کچھ بھی وزن رکھتی ہے جو مصور یا شاعر پر اس بات کا ہوتا ہے، کہ اسکے کمال صنعت میں کوئی عیب نہ پیدا ہونے پائے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ سچہ کو آغاز تعلیم میں جس قاعدہ کی پابندی کرنی پڑتی ہے، وہ صاف و متعین ہوتا ہے اور اس کی سزا و جزا بھی بندھی ہوئی ہوتی ہے۔ بخلاف اسکے کمال صناعتی کی تعریف و تحمید

قریباً محال ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ ایک صناعت کو اپنی صنعت میں کامیابی سے جولدت ملتی ہے، یا ناکامی سے جوالم پہنچتا ہے، اس کے سوا کوئی اور جزا و سزا نہیں۔ پھر کبھی یہ قطعی ہے کہ ایک استاد صناعت بمقابلہ طفل نوآموز کے اپنے کو زیادہ سخت پابندی میں پاتا ہے۔ اسی طرح ایک محب وطن سپاہی کا فرض اس کے لئے صاف و واضح ہے، کہ اسکو اپنے افسر کے حکم پر چلنا یا مرنا ہے۔ بخلاف اس کے محب وطن مدبر یا صاحب سیاست کا فرض بہت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ اس کو گرد و پیش کے تمام حالات و مشکلات سامنے رکھکر یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے، کہ کوئی راہ فلاح وطن کے لئے سب سے بہتر ہوگی، اور بار بار ایسا ہوتا ہے، کہ کوئی صاف راہ نہیں نظر آتی۔ با اس ہمہ کوئی سچا محب وطن مدبر ہموں سپاہی سے کم اپنے کو حفاظت وطن کا پابند نہیں محسوس کرتا۔ بلکہ اس کو اپنے روز بروز عظیم انسان عواقب نظر آتے ہیں، وہ اس کے دباؤ کو اور زیادہ بوجھل کر دیتے ہیں۔ یہی حال ہر کردار کا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم اخلاقی ترقی میں آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی قدر کوئی ایک ایسا قانون بتلانا دشوار ہوتا جاتا ہے جو اپنا دباؤ یا اقتدار اپنے ساتھ رکھتا ہو اور جو علی الاطلاق ہلکویہ حکم دے سکتا ہو، کہ تم کو ایسا کرنا پڑیگا۔ بلکہ اس کے بجائے ہوتا ہے کہ روز بروز ہمارے سامنے ایک عام اصول آتا جاتا ہے کہ جو کام تمکو بہترین نظر آئے، وہ کرنا چاہئے۔ باقی رہا یہ امر کہ بہترین کام کیا ہے، تو اس میں اپنی خارجی صورت بلکہ باطنی حقیقت کے لحاظ سے بھی بدلنے والے حالات کے ساتھ ساتھ تغیر و تبدل واقع ہوتا رہتا ہے، لیکن اس سے معیار اخلاق کی مطلقیات میں کوئی فرق نہیں پڑتا، یہ ہر حال میں صحیح رہتا ہے، کہ اختیار صاحب نتائج کی پروا کئے بغیر ہم پر واجب ہے، کہ یہ ممکن ہے کہ کسی وقت ہمیں کے ساتھ یہ نہ بتایا جاسکے، کہ اس موقع پر صاحب کیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ جب ہم یہ سمجھ لیں کہ قانون اخلاق خود ہمارے اندر ہے، تو لازمی طور پر اس کا دباؤ اور اقتدار بہ نسبت ایک خارجی قوت کے بھت زیادہ ہوگا۔

لیکن اتنا ضرور ہے، کہ اصول اخلاق جس قدر کھلی و مذہبی قوانین یا ہمارے غمبیر کی متعین آواز کی سرحد سے نکلنے جاتے ہیں، اسی قدر ان کے عملی مصداق کو زیادہ وضوح کے ساتھ جاننے کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے۔ اور محض چند کلیات جاری رہنا ہی کیلئے کافی نہیں رہتے۔ یہی صورت ان اکثر علوم کی ترقی میں پیش آتی ہے، جنکو خصوصیت کے

ساتھ انسان سے تعلق ہے۔ مثلاً اقتصادیات کو تو اس کی علمی حیثیت کا آغاز چند سادہ "قوانین" سے ہوا، اور یہ پھر بتدریج آگے چل کر معلوم ہوا، کہ حقیقت میں جس شے کی ضرورت ہے، وہ نظام اقتصادی کے عملی واقعات کا مطالعہ ہے۔ علم اخلاق کو اپنے نشوونما کے نسبتاً ابتدائی کہی دور میں ایک بڑی حد تک ارسطو نے صحیح اصول پر قائم کر دیا تھا۔ لیکن اُس کے قبل اور بعد کے لوگوں نے برابر اپنی کوششیں معیار اخلاق کی بیجا تجدید پر صرف کیں۔ ہیگل اور حال کے ارتقائیہ کی اصلی اہمیت یہی ہے، کہ انھوں نے ہم کو پھر ارسطو کے عملی نقطہ نظر پر پہنچا دیا ہے۔ آگے کتاب سوم میں کسی حد تک یہ دکھلانے کی کوشش کی جائے گی، کہ یہ نقطہ نظر بعض زیادہ اہم مسائل اخلاق کی بحث کے لئے کس قدر قیمتی ہے۔ لیکن قبل اسکے کہ ہم عملی حیات اخلاق کی بحث کو چھیڑیں، نظری و عملی اخلاق میں باہم جو تعلق ہے اُس کے عام سوال پر غور کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ معیار اخلاق کی حقیقت و نوعیت کے مختلف نظریات کی بنا پر اسکے مفہوم عمل میں کافی تغیر ہو جاتا ہے۔ لہذا یہاں پہلے ایک باب میں اس موضوع کو صاف کر لینا بہتر ہوگا۔

بائشتم

نظریہ اخلاق کا عمل سے تعلق

۱۔ مختلف خیالات جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، نظریہ اخلاق کو فی انسان کی عملی زندگی سے جو تعلق ہے، اُس کے بارے میں لوگوں کے مختلف خیالات ہیں بعضوں کے نزدیک اخلاقیات کی غایت تمام تر عمل ہے بعض اُس کو محض ایک نظری علم سمجھتے ہیں، جس کو براہ راست عملی زندگی سے اتنا ہی کم سروکار ہے، جتنا کہ علم ہیئت، علم کیمیا یا مابعد الطبیعات کو ہے۔ اور بعضے بین بین کی راہ اختیار کرتے ہیں، جو گو اُس کے قائل ہیں، کہ براہ راست اس کا مقصود عمل نہیں ہے، تاہم یہ مانتے ہیں کہ چونکہ نظریہ اخلاق ہماری زندگی کے نصب العین پر روشنی ڈالتا ہے، اسلئے بالواسطہ کو

باب

عمل سے نہایت اہم تعلق ہے۔ جو کہ وہ اخلاقیات پر براہ راست عملی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اُس میں عہد فلاطون تک کے تقریباً تمام متقدمین اہل فکر، داس کے بعد رواقیہ و لذتہ، قرون وسطی کے کازستانیچ اور دور جدید کے، اکثر افادہ، خصوصاً بنتھم، اور یہ حیثیت مجموعی ہر برٹ اسپنسر کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ اخلاقیات کے متعلق عام لوگوں کا جو خیال ہے، وہ بھی یہی ہے کہ یہ ایک عملی علم ہے۔ اکثر آدمی اخلاق کے ایک معلم سے یہی توقع رکھتے ہیں، کہ وہ ہلکویہ بتائے گا، کہ کیا کرنا چاہئے۔ اخلاق قمار بازی، اخلاقی مباحثہ وغیرہ کے فقروں سے علی العموم یہی سمجھا جاتا ہے، کہ ان مختلف شعبہ ہائے عمل کے لئے صحیح طریق عمل کیا ہے اخلاقیات پر خالص نظری حیثیت سے بحث کا خاتمہ کسی حد تک اسپنسر کا کو قرار دیا جاسکتا ہے، جس نے اخلاق کو ہندسہ کے قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ حال کے بعض مصنفین نے بھی اسی خیال کو اختیار کیا ہے، گو کسی قدر مختلف مفہام میں بھی۔ ان میں ڈاکٹر ہٹیل، مشر بریڈلی کی سٹریٹیکٹ

۱۰ Casuists. کے لئے کوئی نقطہ نہیں بننا، اسلئے سوفسطائیہ Sophists کا معرب ہے، کی طرح اس کی گویا تفسیر کر لی ہے۔ سوفسطائیت کی طرح یہ لفظ بھی اکثر نزدیکی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ دیکھو اگلے کتاب ۳، باب ۳۔ فصل ۹۔ م

۱۱ اردو میں ایسے موقع پر ”آداب“ کا لفظ زیادہ تر مستعمل ہے مثلاً ”آداب مناظرہ“ نام

۱۲ سیمین کے خیالات کے لئے خصوصیت کے ساتھ اسکی کتاب (Einleitung in die Moraliwissenschaft) دیکھنی چاہئے، جلد اول صفحہ ۳، اور جلد دوم صفحہ ۱۰۴ و ۱۰۵ وغیرہ بریڈلی نے

اس مسئلہ پر نہایت پر زور بحث اپنی کتاب ”مباحث اخلاقیات“ Ethical studies.

۱۳ ”صباوی منطق“ Principles of Logic میں کی ہے۔ دیکھو علی الترتیب جلد ۱۔ ۱۰۵ و ۱۰۶

۱۴ بریڈلی کے بیانات کی تنقید کے لئے ڈاکٹر راشڈال کی ”نظریہ خیر و شر“ Theory of

good & evil. کتاب سوم باب ۵ اور ”میزن الاوقاف“ جوبیل ”اخلاقیات“ جلد ۳ نمبر ۱۰ جلد ۴ نمبر ۱۰

کا حوالہ دیا جاسکتا ہے لیکن غالب خیال یہ ہے، کہ بریڈلی کا اصلی مقصد داس انتہا پسند فطرت کی پر زور تردید تھی

جو مدعی ہے، کہ اخلاقیات کا کام براہ راست عمل کی رہنمائی ہے ورنہ درحقیقت وہ اس دوسری انتہا کا فائل

نہیں معلوم ہوتا، جس پر ”صباح اخلاقیات“ وغیرہ میں زور دیا ہے۔ البتہ سٹریٹیکٹ کی تحریروں میں

اور دو ایک دوسرے اشخاص کا نام لیا جاسکتا ہے۔ باقی تیسرے یعنی درمیانی راستہ ارسطو سے لے کر اس وقت تک کے اکثر اکابر علمائے اخلاق کا مسلک رہا ہے۔ یعنی اس جماعت نے اخلاقیات پر بحث تو نظری حیثیت سے کی ہے، لیکن ساتھ ہی اسکو عملی زندگی سے جو تعلق ہے، اسکو بھی وضاحت کے ساتھ نمایاں کیا ہے۔

رہا یہ امر کہ ہکو اس کتاب میں کونسا خیال اختیار کرنا ہے، یہ بڑی حد تک منحصر ہے، ہمارے عام نظریہ اخلاقیات پر۔ لہذا ہمارے پیش کردہ نظریہ کی نوعیت کو عمل سے جو تعلق ہے، اسکی کسی قدر تفصیل یہاں مناسب موقع معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ مذکورہ بالا مختلف خیالات کا مختلف نظریات اخلاق سے تعلق۔

حاصلہ اخلاق والے مسلک کی رو سے نظریہ اخلاقیات کا عملی زندگی پر بہت ہی خفیف اثر پڑتا ہے۔ کیونکہ اس کی رو سے اخلاقیات کی وہی نوعیت ہے، جو جالیات کی ہے اور یہ معلوم ہے، کہ نظریہ جالیات سے فوق جال یا تخلیق جمیل میں براہ راست نہایت ہی کم مدد ملتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ جالیات کے بڑے پہلے نظریہ کا اثر ایک آدمی کے ذوق حسن شناسی کو بڑا بھلا بنا دیتا ہے لیکن یہ اثر اپنی نوعیت میں کم و بیش بس ویسا ہی ہے، جیسا کہ علم ہیئت یا علم حیات کے خاص خاص خیالات کا بھی ذوق حسن پر اثر پڑ سکتا ہے۔ ہر علم عمل پر اثر رکھتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں، کہ ہر علم عمل کی رہنمائی بھی کر سکے، اور نظریہ جالیات یہ حیثیت مجموعی ذوق حسن یا صناعتی میں رہنمائی نہیں کرتا۔ علیٰ ہذا اگر اخلاق کا مدار محض وجدانی ذوق پر ہو، تو جو نظریہ اس

بقیہ حاشیہ (صفحہ ۲۵۴)، اسکی متعدد شہادتیں موجود ہیں، کہ وہ اسی خیال کا قائل ہے، جو بریڈلی نے ظاہر کیا ہے۔ لیکن جہاننگ مجھ کو علم ہے اس نے اپنے خیال کو کہیں صاف طور سے نہیں بیان کیا ہے۔

۱۔ جہاننگ میں سمجھتا ہوں کہ جالیات کا اصلی موضوع بحث صرف جال ہے، (چاہے وہ جال فطرت ہو یا جال صنعت، البتہ بعض مفسدین یہ خیال کرتے ہیں کہ جالیات تخلیق جال یا صناعتی کے نظریہ کا نام ہے۔ اگر ایسا کوئی نظریہ ہے، تو وہ اخلاقیات سے زیادہ اشبہ ہوگا، مگر میرے خیال میں، جالیات کو حسن آفرینی کے سوا۔ صرف حسن فہمی ہی سے متعلق رکھنا زیادہ بہتر ہے۔

ذوق کی توفیق و تشریح کرتا ہے، اس کا اثر براہ راست عملی زندگی پر بہت کم ہوگا۔ یہی حال اخلاق کے اکثر وجدانی نظریات کا ہے، کہ ان کو قبول کر لینے کے بعد اخلاقیات کو عملی زندگی سے برائے نام ہی واسطہ رہ جاتا ہے۔ اگر خیر و شر کا علم جو کجلی احساس یا اسی طرح کی کسی اور باطنی بصیرت سے حاصل ہو جاتا ہے، تو اس بصیرت کی نظری بحث سے کسی ایسی نئی شے پر روشنی نہیں پڑ سکتی، جو پہلے ہی سے انسانی عمل میں داخل نہ ہو۔ بخلاف کینٹ کے سے عقلی نظریہ کے، کہ اس میں عملی رہنمائی کی زیادہ گنجائش و صلاحیت ہے۔ اس لئے کہ گو اس قسم کے عقلی اصول بھی بالفقہ انسانی شعور میں داخل ہوتے ہیں، لیکن قوت سے نخل یا خفا سے ظہور میں لانے پر، وہ بہت زیادہ واضح ہو جاتے ہیں، جس کی وجہ سے عمل پر ان کا کافی اثر پڑتا ہے۔ باقی جس نظریہ کا مرجع براہ راست عمل ہے، وہ نظریہ افادیت ہے۔ اس کی رو سے زندگی کی ایک خاص بندھی ہوئی غایت ہے (یعنی بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت) جو انسان کے معمولی اعمال و افعال میں نہایت ہی دہندہ طور سے، اس کے پیش نظر ہوتی ہے، جس کی بدولت وہ غلط کاریوں کا شکار ہوتا رہتا ہے۔ لہذا اخلاقیات کا کام اس غایت کو روشنی میں لانا، اور اس کے حصول کے بہترین وسائل کا دریافت کرنا ہے۔ اخلاقیات کی یہ تعریف سقراط کے سے ہر اس نظریہ پر بھی صادق آتی ہے، جو مسرت یا کسی اور ایسی ہی خاص متعین غایت (دراسل الفضائل) کا قائل ہے، جس کو انسان کے تمام اعمال و افعال کا مرجع ہونا چاہئے۔ سب سے آخری صورت نظریہ ارتقا کا ہے، جس کو اگر ہم قبول کریں، تو قدرتی طور پر درمیانی راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص اس کا قائل ہو، عمل ارتقاء ناگزیر شے ہے، اور بحث و تنقید کے لئے اس میں کوئی گنجائش نہیں، تو اس حالت میں اس نظریہ کو بھی عمل سے اس سے زیادہ تعلق نہ ہوگا، جتنا کہ خالص وجدانیت کے نظریہ کو ہے۔ اگر حیات اخلاق کا انحصار تمام تروجیدان کے اٹل قوانین یا فطرت کے ناگزیر عوامل اور قوتوں پر ہے، تو پھر علم اخلاقیات کا کام اس سے زیادہ کچھ نہیں رہ جاتا، کہ دور سے کھڑا ہو کر وہ ان اٹل قوانین و عوامل کا تماشہ دیکھے، اور داد و ستار ہے چنانچہ بعض تائیدیں ارتقاء کا بھی خیال ہے۔ لیکن عملی العموم اس جماعت کا مسلک یہ ہے، کہ کم از کم اپنی اعلیٰ صورتوں میں عمل ارتقاء فکری رہنمائی کے قابل ہوتا ہے، بلکہ

حقیقت میں نظر و فکر ہی کی وساطت سے اس کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا گو یہ لوگ کسی غایت مجبوء کو، اس کے عمل ارتقار سے کائیہ قطع نظر کر کے، نہیں قبول کر سکتے، تاہم اس بحث کے لئے وہ بھی یقیناً تیار ہوں گے کہ خود ارتقار جس نصب العین کو مستلزم ہے۔ اس کے لحاظ سے عمل ارتقار کہاں جا رہا ہے۔ اور یہ بحث عملی زندگی پر کافی اثر ڈال سکتی ہے۔

لیکن مختلف نظریات کے متعلق مذکورہ بالا عام بیانات بس ایک سرسری ہی حد تک صحیح کہے جاسکتے ہیں۔ باقی زیادہ صحت بیانی کے لئے ذیل میں اہم ترین نظریات کی کسی قدر الگ الگ توضیح ضروری ہے۔

۳۔ نظریہ وجدانیت | اس نظریہ کا مدعا یہ ہے، کہ ہر کو بلا غور و فکر از خود یہ محسوس ہو جاتا ہے، کہ فلاں طریق عمل صائب اور فلاں غیر صائب ہے۔ اس

خیال کے سخت ترین تعبیر کے معنی یہ ہونگے کہ انسان کو اس امر میں کوئی حقیقی شبہ کبھی واقع ہی نہیں ہو سکتا، کہ بہترین راہ عمل کیا ہے۔ کیونکہ ضمیر کی خطا کا خیال ایک وہم ہے، لہذا اصول اخلاق کی بحث و تحقیق ہر کو کسی ایسی سچائی تک نہیں پہنچا سکتی، جو پہلے سے نہ معلوم ہو، اور علم اخلاقیات کی نوعیت محض ایک ذہنی عیاشی کی رہ جاتی ہے۔ لیکن وجدانیہ نے اپنے خیال کی ایسی سخت تعبیر کو کبھی اختیار نہیں کیا ہے۔ وہ علی العموم اس کے قائل ہیں کہ ایک حد تک ضمیر کی تربیت و تہذیب ہو سکتی ہے۔ بلکہ بعض اوقات ان لوگوں نے یہاں تک تسلیم کیا ہے، کہ وجدانی اصول اخلاق میں تعارض تک واقع ہو سکتا ہے۔ جس کے لئے غور و فکر کی احتیاج ہوتی ہے۔ غرض فرقہ وجدانیہ میں لا کازتائیت کوئی نامعلوم شے نہیں ہے۔

نیز میں اوپر بیان کر آیا ہوں، کہ جو وجدانیہ عقلیت کے نسبت زیادہ قائل ہیں دینی کدورت اور کینٹ کے ہم خیال، گو وہ اخلاقیات کو لازماً زیادہ براہ راست، عقلی علم قرار دیں گے کیونکہ اس نقطہ نظر کی رو سے اصول اخلاق عقلی تحلیل کے قابل ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ خود کینٹ اخلاقیات کو اس معنی میں عقلی نہیں قرار دیتا تھا۔ اس لئے کہ

گو وہ اس امر کا قائل تھا، کہ حلم اطلاقی کی عقلی تحلیل ہو سکتی ہے، تاہم اس کا بھی قائل تھا، کہ یہ حکم استقر صاف و سادہ ہے، کہ ہر فرعی عقل بلا عقلی تحلیل کے اس سے بڑے تکلف کام لے سکتا ہے۔ اور کینٹ ہی کا مقولہ ہے کہ ”ضمیر کی خطا کا خیال ایک وہم ہے“ اسی بنا پر کینٹ اس بات کا بھی قائل تھا، حقیقی معنی میں، دراصل اخلاقی تعارض کبھی واقع ہی نہیں ہوتا، اور ”کارستانیٹ“ محض ایک مہل شے ہے۔ تو ائین اخلاق بالکل قطعی اور اہل ہوتے ہیں، جن میں کسی استثنائی گنجائش نہیں۔ اس لحاظ سے کینٹ تمام فرقہ و جدائیہ میں سب سے زیادہ سخت اور انتہا پسند ہے۔ لیکن عام طور سے یہ کہنا بہر حال صحیح ہے، کہ جو لوگ عقلی اصول کو معیار قرار دیتے ہیں، وہ عملی نقطہ نظر سے تحلیل عقلی کی اہمیت کے متحر ہیں۔

۴۔ نظریہ افادیت | افادیت کی رو سے حیات اخلاق ایک خاص متعین غایت رکھتی ہے، یعنی حصول لذت، بلکہ زیادہ تعین کے ساتھ یہ کہو، کہ اس کی غایت تمام ذمی جس مخلوقات کے لئے بڑی سے بڑی ممکن لذت کا حصول ہے۔ لہذا جس حد تک اس غایت اور اسکے وسائل حصول کی تحدید ہو سکتی ہے، اس حد تک یہ معلوم کرنا ممکن ہوگا، کہ فلاں حالات کے اندر کونسی راہ عمل سب سے بہتر ہے۔ اور اس طرح اخلاقیات براہ راست ایک عملی علم بن جاتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ افادیت کے نقطہ نظر سے بھی یہ خیال کافی ترسیم طلب ہے۔ کیونکہ خود افادیت اس کو مشکل ہی سے قبول کریں گے، کہ اخلاقیات کا کام نوع انسان کے لئے کسی اخلاقی کی بنیاد ہے۔ اور مسلک افادیت کے کسی امام کی طرف بھی اس خیال کا منسوب کرنا یقیناً ناانصافی ہوگی۔ جان اسٹورٹ مل نے خصوصیت کے ساتھ اس غلط فہمی کو بچانے میں احتیاط برتی ہے۔ جیسا کہ اسکی اس تشیل سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اخلاقی تجربہ کے نتائج ایک طرح کی بھری تفہیم ہیں، جو جہاں دانی میں کام دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ انسان کو اپنی زندگی میں مختلف طرق عمل کے نتائج کا تجربہ ہوتا ہے، اور اب یہ تجربہ نوع انسان کی عام عقل و فہم کا جز ہو گیا ہے۔ جس میں فلسفہ اخلاق کا عالم اور عامی آدمی دونوں شریک ہیں۔ البتہ عوام کے ذہن میں یہ تجربہ ایک مبہم و مجمل حالت میں ہوتا ہے، اور فلسفی کو جیہ و قشریج کر کے اس کو پھیلانے کی کوشش کرتا ہے۔ عوام سے جو لطیف فروق و امتیازات اور بعید نتائج نظر انداز ہو جاتے ہیں،

فلسفی کی نگاہ اُن کو دیکھ لیتی ہے، اور اُن کے مطابق ترمیم و تصحیح کرتی رہتی ہے۔ لہذا غایت اخلاق پر غور و فکر سے عام احساس اخلاق میں کافی اصلاح و تغیر ممکن ہے۔

۵۔ نظریہ ارتقائیت | افادیت کی مذکورہ بالا ترمیم و تعبیر کے بعد، جہاں تک مذبح بحث مسئلہ کا تعلق ہے، افادیت کا خیال ارتقائیت کے خیال سے چنداں مختلف نہیں رہتا، کم از کم وہ ارتقائیت جنکے نزدیک سلسلہ ارتقا کا مرجع کوئی خاص غایت ہے۔ دونوں کی رو سے حیات اخلاق کی ایک متعین غایت ہے، گو غایت ارتقا کی تشکیل و تحدید نسبت زیادہ مشکل کام ہے۔ اور جس قدر زیادہ کوئی غایت مبہم و پیچیدہ ہوگی، اُسی قدر اُس کے حصول کے بہترین وسائل مشکوک و غیر یقینی ہوں گے۔ لیکن ساتھ ہی نظریہ ارتقاء سے تجربہ ماضی کے اُن نتائج کے بارے میں جو ہمارے اندر عمومی روایات و احساسات کی صورت میں پائے جاتے ہیں، زیادہ یقین و اعتماد پیدا ہو جاتا ہے، لہذا اصولاً افادیت کی نسبت ارتقائیت یہ ماننے کو کم طیار ہوں گے، کہ نظریہ فکر کے ذریعہ سے اخلاق میں کوئی خاص اصلاح کرنا ممکن ہے۔ ارتقائیت میں سب سے

سلہ دیکھو، فاکر ولسن کی "مبادی اخلاق" (پرنسپلس آف مارلس، حصہ اول ص ۱۱۹) اعلیٰ اخلاقیین کیلئے سب سے اہم شخص ہے، کہ تاریخ سے انکو ارتقا کا خیال پیدا ہوتا ہے اور یہ نظر آتا ہے کہ رسوم و عوائد کا وجود کوئی اتفاقی شے نہیں ہے، نہ یہ محض مقلدین کے اختراعات ہیں۔ بلکہ ان کا منشا انسان کے فطری میلانات ہیں، جن میں خارجی احوال کی بنیاد ترمیم و اصلاح ہوتی رہتی ہے۔ اور جو شخص ان میں اصلاح و رہنمائی کرنا چاہتا ہے، اُسکے لئے پہلے ان کا سمجھ لینا ضروری ہے، کیونکہ سمجھ لینے کے بعد، وہ واجبی تیاری کے بغیر رائج خیالات و عادات میں ترمیم کی کوشش نہ کریگا۔ دوسری طرف اُن حالات کا مطالعہ کرنے سے جن میں اخلاقی خیالات و قوانین پیدا ہوئے تھے، ہلکویہ زیادہ بہتر طریقہ سے معلوم ہو سکیگا، کہ نفع انسان کی موجود صورت کے لئے وہ مناسب ہیں یا اُن کی ضرورت ختم ہو چکی۔ خلاصہ یہ کہ تاریخ ہلکو حاضر کے سمجھنے اور مستقبل کے بارے میں کسی حد تک پیش بینی کے قابل بنا دیتی ہے۔ اور اخلاقی معاشرت کی ماقلانہ اصلاح کے لئے تاریخ کے فراہم کردہ معلومات کا جاننا ناگزیر شرط ہے۔ اس اقتباس سے تم کو نظر آگیا ہوگا، کہ محتاط افادیت عملی ارتقاء اخلاق کی واقعی روش کا مطالعہ ضروری سمجھتے ہیں۔

زیادہ مسئلہ اس پر کہ ذہن کچھ علی نتائج کی طرف گیا ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ نتائج تجربہ کی اصلاح و ترمیم کو ممکن خیال کرتا ہے، بلکہ بات یہ ہے، کہ اس کے نزدیک فطری حقوق وغیرہ کے متعلق تجربہ نے جو خاص خاص متعین احساسات یا وجدانات قائم کر دیے ہیں، انسان کی کج طبعی اکثر ان وجدانی حقائق سے غفلت کا باعث ہوتی ہے (جس کی اصلاح ممکن ہے۔ م، م، اصل یہ ہے، کہ اس بارے میں مجھ کو مسئلہ اس پر کہ خیالات میں باہم پورا توافق نہیں نظر آتا۔

دوسری طرف، جیسا کہ ہم پہلے معلوم ہو چکا ہے، فرقہ ارتقاء میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو اس کے سرے سے قائل ہی نہیں کہ کوئی ایسی خاص غایت قرار دینا ممکن ہے، جو عمل ارتقاء کا مرجع بن سکے۔ ان کے نزدیک ارتقاء ایک تدریجی عمل ہے، جس کے سلسلہ میں اخلاقی اعمال و افعال کی مختلف صورتیں وجود پذیر ہوتی رہتی ہیں، لیکن اس عمل تدریج کی کوئی متعین آخری غایت بیان کرنا ممکن نہیں۔ جس حالت میں ہم اس کو پاتے ہیں، اسی حالت میں بلا چون و چرا قبول کر لینا پڑتا ہے۔ اخلاقی احکام و اعمال بھی اسی نامعلوم انہایت عمل تدریج و ارتقاء کی تحت میں داخل ہیں۔ اس نقطہ نظر کی رو سے اخلاقیات کا علم نفسیات و اجتماعیات کے وسیع تر علم کا صرف ایک جز رہ جاتا ہے جس کا کام محض تعبیر و واقعات ہے۔ ڈاکٹر سٹیمیل کا خصوصیت کے ساتھ یہی خیال ہے، جس نے ان علماء اخلاق کو اخلاقین و حدیہ کا لقب دیکر ہنسی اڑائی ہے۔ جو کسی اصول و احد کو حیات املاق کا ہنسا قرار دینے کی سعی لا حاصل میں گرفتار ہیں۔ ارتقاء نام ہے تضاد قوتوں کی محض کشمکش کا، اور اس کشمکش سے جو نظام اخلاق وجود میں آتا ہے، اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ”سواد اعظم“ کے میلانات کا مظہر ہو جاتا ہے۔ لیکن اخلاقیات کا یہ نظریہ دراصل اخلاقیات کے ناممکن ہونے کا نظریہ ہے۔ بہر حال کچھ اور ہو یا نہ ہو، لیکن اس خیال کی رو سے نظریہ اخلاق کی کوئی عملی حیثیت اسی طرح نہیں رہ جاتی، جس طرح کہ خالص وجدانیت کے نظریہ کی کوئی عملی حیثیت نہیں ہے۔ کسی علی الاطلاق قانون کو اخلاق کی بنیاد مان لینے کے بعد چاہے وہ قانون الہی ہو، یا قانون ضمیر یا قانون عقل یا نامعلوم انہایت کشمکش کا قانون، ایسے اصول رہنمائی کا امکان قطعاً خارج از بحث ہو جاتا ہے، جو کسی نصب العین پر مبنی ہوں۔

۱۔ نظریہ تصویریت | اب سب سے آخر میں ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ ارتقاءیت تصویریت

کے نظریہ کو عمل سے کیا تعلق ہے؟ تصویریت کی رو سے ارتقاء کا جو مفہوم ہے، وہ حیاتی ارتقاء کی یہ نسبت زیادہ پہلی ہوئی غائی نوعیت رکھتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ غایت اتنی پیچیدہ و غیر اشکال ہے، کہ اس کی کوئی تعریف و تحدید نہیں ہو سکتی۔ نوع انسان کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کو قوت سے فعل میں لانا یا عالم عقلی کا تحقق وغیرہ گو اس غایت کی ایسی تعبیرات ہیں، جن کے معنی بظاہر بالکل متعین معلوم ہو لے ہیں، تاہم ان کی دلالت کسی ایسی محدود غایت پر قطعاً نہیں ہے، جس کے حصول کے لئے مقررہ وسائل اختیار کئے جاسکیں۔ اگر یہ ایک ایسی غایت نہ ہوتی، کہ جس کے اختیار پر انسان بالطبع اور ناگزیرانہ مجبور ہے، تو اس کو زبردستی ان پر عائد کرنے کی کوشش بیکار ہوتی۔ علاوہ بریں اس نظریہ کی رو سے چونکہ نصب العین کسی خارجی غایت کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ انسان کی اصلی و باطنی فطرت کے ظہور و فطرت کا نام ہے، اس لئے قدرتی طور پر ہم یہ توقع کر سکتے ہیں، کہ یہ فطرت خود ہی تاریخ انسان کی تاریخ کے ساتھ ساتھ اپنے کو ظاہر و نمایاں کرتی جاتی ہے۔ اگر یہ خیال صحیح ہے، تو حیات انسانی کے اس نصب العین کا علم اخلاقیات کی طرح، نفسیات و اجتماعیات کے دائرہ میں بھی داخل ہے۔ البتہ یہ فرق رہ جاتا ہے کہ ثانی الذکر کے زیر بحث دیگر واقعات میں سے یہ صرف ایک واقعہ ہوگا، بخلاف اسکے علمائے اخلاقیات کو تمام محض اسی ایک واقعہ سے بحث ہے۔ لہذا سب سے زیادہ، تصویریت کی رو سے یہ ماننا پڑے گا، کہ اخلاقیات کا کام دنیا کے لئے کسی جدید اخلاقیات کی وضع و ایجاد نہیں ہے۔ اگر یہ صحیح نہ ہوتا کہ «اخلاقیات فطرت اشیا میں داخل ہے»، تو نظر و فکر کی کوئی مقدار بھی اسکو داخل فطرت نہ بنا سکتی۔ تاہم اس سے یہ سمجھنا چاہئے، کہ محقق اخلاقیات دنیا کو جس حال میں پاتا ہے، اسی حال میں قبول کر لیتا ہے۔ بلکہ وہ دنیا کو اس نصب العین کی روشنی میں دیکھتا ہے، جو اس کے اندر ترقی کر رہا ہے۔ دنیا کی اگر ہم کسی خاص موقت حالت کو لیں، تو یہ کوئی ایسا مجموعہ یا کل نہیں نظر آتی جس کو باہم متبائن و متوافق کہا جاسکے۔ بلکہ یہ ایک معرکہ گاہ اور ارتقائی عمل ہے جس میں بقول ایرانیوں کے «ہرمن ویزوان» یا نور و ظلمت میں پیہم جنگ جاری ہے۔

تصوریت کی رو سے محقق اخلاقیات اس جنگ کا محض بے تعلق تماشا ہی نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس کے اندر نور کی ظلمت پر فتحیابی کی شہادت تلاش کرتا ہے۔ یہ فتح کس سمت سے حاصل ہوگی، اس کی پیشین گوئی کا وہ ذمہ نہیں لے سکتا۔ لیکن زندگی اور تاریخ کا مطالعہ کرتے وقت، خاندان و حکومت، انفرادیت و اشتراکیت، قانون و حریت کی سرکرائی اور عبرانیوں و یونانیوں کے نصب العین اختلافات میں وہ صرف یہ نہیں دیکھتا کہ فلاں وقت ان چیزوں کا رخ کدھر ہے، بلکہ وہ ان واقعات و کشاکش کا مدلل علم حاصل کرنا چاہتا ہے، یعنی ان کا اثر اس نصب العین کے تدبیری ظہور پر کیا پڑتا ہے جو خود ان کے اندر پنہاں ہے۔ غرض یہ مطالعہ یا تحقیق خالی تحقیق نہیں بلکہ تنقید بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ، اخلاقیات کے تصور ہی نظریہ کے دو پہلو ہیں۔ ایک طرف تو یہ نوع انسان کے تجربہ کا لحاظ رکھتا ہے، اور دوسری طرف نصب العین کا۔ اول الذکر کے بغیر یہ بے معنی ہوگا۔ اور ثانی الذکر کے بغیر بے بصیرت۔ یہ حیثیت مجموعی جتنے مصنفین نے بھی اس نقطہ نظر کی رو سے بحث کی ہے، پہلوؤں نے دو نو پہلوؤں پر نگاہ رکھی ہے۔ البتہ بعضوں نے ایک پہلو پر زیادہ زور دیا ہے، اور بعضوں نے دوسرے پر۔ ان دو مسلکوں کی بہترین مثال فلاطون اور ارسطو ہیں۔ کم از کم بظاہر ہی معلوم ہوتا ہے، کہ فلاطون کی توجہ تمام تر نصب العین، جہو و ریت و معاشرت کی تعمیر پر مقصور ہے، اور ارسطو کی نشوونما کے عملی و تجربی واقعات پر اس کی برائے نام ہی نظر ہے۔ بخلاف اس کے ارسطو کی نسبت خیال ہوتا ہے، کہ اس نے نصب العین سے قطع نظر کیا ہے، اور اس کی توجہ کا مرکز زیادہ فرد ہی فضائل و عوائد ہیں، جبکہ اس کو یونانیوں کی معاشرت میں عملاً تجربہ ہوتا تھا۔ موجودہ دور میں ہیکل ایسا شخص ہے جس کے متعلق دو قسم کی غلط فہمیاں لوگوں کو واقع ہوئی ہیں۔ بعض تو اس کو ان انصافیت کا ابوالا با خیال کرتے ہیں، جو بلا لحاظ خارجی واقعات تجربہ نتائج لے ہیگن نے اپنی "تاریخ فلسفہ" اور فلسفہ صوابیہ (فلاسفی آف رائٹ) میں اس امر کو اچھی طرح واضح کیا ہے کہ فلاطون محض خوابہ خیال کا آدمی نہ تھا، بلکہ اپنے زمانہ کی اخلاقی زندگی کا وہ صحیح معبود و ترجمان تھا۔

۲ اشتراکیت اور عدلیہ پہلے ہیکل کو اپنے مسلک کا بانی قرار دیتے تھے نہایت شائق تھے۔ لیکن اب ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ خیال نہیں رہا۔

ب

کے سارے عالم کو اپنے اندرونی شعور ہی سے پیدا کرتے ہیں، اور بچنے اس بنا پر اس کا مضحکہ اڑاتے ہیں، کہ اُس نے دنیا کو علیٰ حالہ جیسا پایا ویسا ہی قبول کر لیا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ ان مختلف پہلوؤں کا تضاد محض سطحی و ظاہری ہے۔ اخلاقی تصویریت کا قائل دنیا کو بے شک علیٰ حالہ قبول کرتا ہے، لیکن ایسا اس لئے کرتا ہے کہ اس کے مدعا کو معلوم کرے، اور اس لئے اُس کا مقصود دراصل تنقید ہوتی ہے۔ وہ اس پر چسپان ہونے والا ایک نصب العین پیدا کرتا ہے، لیکن یہ نصب العین ایسا ہوتا ہے، جو خود تجربہ کے نفس و واقعات ہی میں داخل اور انتہی سے مستبط ہوتا ہے۔ غرض یہ کہ ظاہری تضاد و تباہی فی الواقع ایک حقیقی عینیت پر مبنی ہے۔ اور اسطو، فلاطون کا مخالف نہیں، بلکہ اس کا ترجمان ہے۔

۷۔ خلاصہ بحث | لہذا معلوم ہوا کہ عملی زندگی کے ساتھ اخلاقیات کے تعلق کے تین نظریہ ہیں:-

(۱) ایک تو یہ کہ اصولاً اس کو عمل سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ انتہا پسند و جدانہیہ کا خیال ہے، اور اُن ارتقائیہ کا، جنکے نزدیک عمل ارتقا کے اندر کسی غایت کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ نیز چند تصوریہ بھی شاید اسی خیال کی طرف گئے ہیں۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے۔ کہ اخلاقیات براہ راست ایک عملی علم ہے۔ خصوصیت کے ساتھ تو افادہ یہ کا خیال ہے، لیکن ایک حد تک اس میں تمام وہ لوگ شریک ہیں، جن کے نزدیک نوع انسان کے لئے کوئی ایسی متعین غایت قرار دی جاسکتی ہے جسکو خود انسانی ترقی یا نشو و نما کا عمل مستلزم ہے۔

۸۔ فراتر نہ ہیکل کی نسبت لکھا ہے کہ اس کے سیاسی خیالات چمنستان علم میں نہیں، بلکہ غلامی کے گہور پرائے ہیں، "قریب قریب اسی معنی میں گیتے کو کہا جاتا تھا، کہ وہ ابن الوقت (موجودہ وقتوں کا دوست) ہے۔ ہیکل کے بارے میں یہ غلط فہمی زیادہ تر اسلئے پیدا ہوئی، کہ اس نے واقعی اور موجود کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا۔ وہ قائل تھا، کہ ہر واقعی شے عقلی ہے، لیکن واقعی سے اُس کی مراد وہ چیز نہ تھی، جو کسی وقت موجود ہو، بلکہ وہ اندرونی روح، جو حرکت تاریخی کا مبدع ہے۔ اسی روح کو روشنی میں لانا اخلاقیات کا کام ہے۔

(۳) تیسرے نظریہ یہ ہے، کہ اخلاقیات کا اصل کام اُس نصب العین کو پیش نظر رکھ کر حیات اخلاق کی تعمیر و توجیہ ہے، جس کو خود یہ حیات اخلاق مستلزم ہے۔ ساتھ ہی تعمیر و توجیہ اس حیات کی تنقید بھی ہے۔

پہلی تیسری نظریہ ہے، جس کو ہم نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے۔ اور اخلاقیات کو ہم نے جو معیار سی نوعیت کا علم قرار دیا تھا، امید ہے، کہ اب اُس کے معنی زیادہ بہتر طور سے سمجھ میں آگئے ہوں گے۔

۸۔ اخلاقیات اور منطق میں موازنہ

اس نقطہ نظر سے اگر منطق و اخلاقیات کے مابین ذرا موازنہ کر دیا جائے تو امید ہے، کہ میرا نشانہ کسی حد تک زیادہ واضح ہو جائیگا۔

ان دونوں علوم کے وجہ مماثلت کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

اب یہ دیکھو، کہ جس طرح علمی زندگی کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے اخلاقیات کے

بارے میں مختلف نظریات قائم ہو سکتے ہیں، اسی طرح خاص خاص علوم کے ساتھ تعلق

کے لحاظ سے منطق کی نسبت بھی مختلف نظریات قائم کرنا ممکن ہے۔ مثلاً منطق

استقرائی کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا کام خاص خاص علوم کے لئے ایسے قواعد

وضع کرنا ہے، جو ان علوم کو اپنی اپنی تحقیقات میں مرئی رکھنے چاہئیں۔ یہ کل کا خیال ہے،

جیسا کہ اس کے مقابل کا خیال اخلاقیات میں بھی اُسی کا ہے۔ یا پھر ہیگل کی منطق کو لو،

جس میں کمیت، جوہر، علت وغیرہ تصورات کے باہمی تعلق سے اس طرح بحث

ہوتی ہے، کہ گویا ان کو چارے تجربہ سے کوئی واسطہ نہیں اور تمام تر عقل و قیاس سے ماخوذ

ہیں۔ منطق کا یہ نظریہ اخلاقیات کے اُس نظریہ کا مقابل ہے، جس کی رو سے اخلاقیات

کا کام کسی نظام اخلاق کی ایجاد ہے۔ لیکن اب اکثر علمائے منطق اس امر کو تسلیم کریں گے،

کہ پہلے عام علوم خود ہی اپنے اپنے طریق تحقیق کو معلوم کرتے ہیں، اور جو تصورات کمیت، جوہر،

علت وغیرہ ان علوم میں مستقل ہیں، یہ اگر زود ما ہمارے تجربہ سے ماخوذ ہوتے، تو ہم

کبھی بھی ان کے علم تک نہیں پہنچ سکتے تھے۔ اسی طرح حیات اخلاق کا مواد بھی خود انسانی

تجربہ ہی کے سلسلہ میں پیدا ہوتا جاتا ہے، اور اپنے وجود کے لئے علم اخلاق کے

وجود کا منتظر نہیں رہتا۔

یہاں سوال ہوتا ہے، کہ پھر کیا منطق کا محض یہ کام ہے، کہ جو تصورات و اصول،

مختلف علوم میں مستقل ہیں، ان کو علیٰ حالہ قبول کر کے ترتیب دیدے۔ لیکن یہ خیال بھی درست نہیں۔ بلکہ منطق ان اصول و تصورات کے معنی و مدعا کا پتہ لگاتی اور ان کی صحت کی جانچ کرتی ہے۔ جس سے اپنے صحیح دائرہ میں ان کا استعمال حق بجانب ثابت ہوتا ہے، اور ساتھ ہی ان کے حدود کا بھی تعین ہو جاتا ہے۔ غرض منطق علوم کے لیے اصول و تصورات کا اختراع تو نہیں کرتی، لیکن ان میں جو استواری اور سچائی پائی جاتی ہے، اُس کی روشنی میں ان کی تنقیح و تنقید یقیناً کرتی ہے یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے، کہ وہ خاندان و حکومت، اور محبت و صداقت، کے تصورات یا زندگی اور جائیداد کے قوانین کا اختراع نہیں کرتا، نہ ان میں کسی رد و بدل کی کوشش کرتا ہے۔ یہ قوانین و تصورات تو خود علیٰ دنیا میں موجود ہوتے ہیں، علم اخلاقیات ان کو ارتقار انسانی کے اُس نصب العین کی روشنی میں جس کو یہ متفحص ہیں صرف سمجھنا چاہتا ہے۔ جس سے ان تصورات کے معنی و مدعا کا پتہ چلتا ہے اور ساتھ ہی ان کے حدود کا بھی تعین ہو جاتا ہے۔ عامی آدمی کو خاندان یا ملک و جائیداد کا قانون ایک ازلی اور اہل قانون معلوم ہوتا ہوگا، اور اگر اُس کے دل میں اُن قوانین کی طرف سے کچھ شک انداز یا کجائے، کہ ان کے پیچھے ایک تباہی ہے، اور یہ ہمیشہ سے اپنی اسی موجودہ صورت میں نہیں ہیں تو، اُس کا ذہن سخت اشکال میں پڑ جائے گا، اور سمجھے گا، کہ بس ان قوانین کی انسانی زندگی میں جو اہمیت تھی اُس کا خاتمہ ہو گیا۔ بخلاف اس کے محقق اخلاقیات ایک طرف ان کی اہمیت کو سمجھتا ہے اور دوسری طرف ان کو ایک کل کے اجزاء کی حیثیت سے اپنی جگہ پر بھی قائم رکھ سکتا ہے۔ یہی تنقید و تنقیح ہے جس کی بنا پر مسلم اخلاقیات عملی قیمت رکھتا ہے۔

۴۔ اخلاقیات | بیانات بالا کے بعد اب اخلاقیات عملی کی بحث کا وقت آیا ہے۔ یہاں تک ہمارے مباحث خالص نظری تھے یعنی ان کا تعلق معیار یا نصب العین سے تھا۔ اخلاقیات

کی اکثر کتابیں اس نظری بحث سے آگے نہیں جاتیں۔ اور معیار کے متعلق ہم نے جو نظریہ اختیار کیا ہے، اگر اس کے سوا کوئی دوسرا نظریہ اختیار کرتے، تو ہمارا مقصد بھی بس نظری ہی بحث پر ختم ہو جاتا۔ مثلاً اگر ہم وجدانیت کے نظریہ کو اختیار

کرتے، تو اخلاقیات علمی کی بحث مشکل ہی سے پیدا ہو سکتی تھی۔ اسی طرح اگر اہم افادیت کے نظریہ کو اختیار کرتے، تو اسکو صرف مختلف جزئیات پر چسپاں کر نیکی ضرورت پڑتی جو کتنا ہی دشوار کام کیوں نہ ہو، تاہم افادیت کا اصل کلی اصول استدریج تھا، کہ اُس کے استعمال (یعنی جزئیات پر چسپاں کرنے) کی بحث سے ہم باسانی قطع نظر کر سکتے تھے۔ لیکن جو شخص ارتقایت کو اختیار کرتا ہے، وہ اگر نصب العین کی روشنی میں واقعات ارتقا کی علمی توجیہ نہیں کرتا، تو یقیناً ایک بے معنی بات ہوگی۔ اسی لئے مصنفین ارتقایت کے اس بحث کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ مثلاً ارسطو کو وہ کہ اسنے اپنی کتاب ”اخلاقیات“ میں خاصی جامعیت کے ساتھ شہریوں کی عملی زندگی کا نقشہ کھینچا ہے۔ اور پھر اپنی کتاب ”سیاسیات“ میں حکومت و تعلیم کے مباحث سے اس موضوع کے تمام کی بحثوں کی ہے۔ یہی حال ہیکل کا ہے، جس کی اخلاقیات میں اصلی تصنیف ”فلسفہ صواب“ تمام تر اخلاق کی علمی ہی زندگی سے متعلق ہے۔

اخلاقیات کے علمی پہلو کی بحث میں، دو غلط فہمیوں سے خبردار رہنا چاہئے، جنکی توضیح کو اوپر کافی حد تک موجی ہے، تاہم ایک دفعہ ان کا اور اعادہ بہتر ہوگا۔

(۱) یہ خیال ایک لمحہ کے لئے بھی ذہن میں نہ آنا چاہئے کہ کوئی ایسی کمیاب ہمارے پاس ہے، جن کے زور سے اخلاق کے علمی عناصر اس کے کلی اصول سے متبطل کر لئے جاتے ہیں۔ کیونکہ اگر حیات اخلاق کی توجیہ کے ساتھ اس کا اختراع بھی علم اخلاقیات کا کام ہوتا، تو یہ نہایت ہی کٹھن مرحلہ ہو جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے باخلاق ان دنیا میں کتب اخلاق کی تصنیف سے پہلے موجود تھے، اور آج بھی جبکہ اس علم پر صد ہا کتابیں لکھی جا چکی ہیں، خدا اُس بد بخت کی حالت پر رحم کرے، جو عمل اخلاق کے لئے ان کتابوں کا محتاج ہو۔ علمی اخلاق کو صرف اخلاق زندگی بسر کرنے ہی سے ہم سیکھ سکتے ہیں، اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہیں ہے۔ پہلے اخلاقی زندگی وجود میں آتی ہے، تب علم اخلاقیات پیدا ہوتا، اور اس زندگی کی توجیہ کرتا ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں کہ اخلاقیات توجیہ کے ساتھ تنقید کا بھی کام کرتا ہے، اور دایک تنقید کردہ کتاب کی طرح، حیات اخلاق بھی تنقید و تنقید کے بعد وہ نہیں باقی رہ جاتی، جو پہلے تھی۔ تاہم اس وہم کو قطعاً ذہن سے دور رکھنا چاہئے، کہ ذیل کے ابواب میں کوئی انوکھی اخلاقی زندگی پیش کی جائیگی۔ علم طب کی

کتاب بھی بلکہ یہ نہیں سکھلاتی ہے کہ ناک کے بجائے کان سے سانس لینا چاہیے۔ پہلے ہم سانس لینا سیکھ لیتے ہیں، پھر عضویات یا طبی تحقیقات کی باری آتی ہے، اسی طرح پہلے ہم اخلاقی زندگی سیکھتے ہیں، پھر علم اخلاقیات کی بنیاد پڑتی ہے۔ اور پرچیت مجموعی ہماری اخلاقی زندگی اور عمل نفس اخلاقیات و عضویات کے مطالعہ و تحقیق کے بعد بھی اسی حال پر قائم رہتا ہے جس پر پہلے تھا۔ یہ چیزیں بلکہ کتابوں سے نہیں، بلکہ عمل و تجربہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ اگر یہ مثال صحیح ہے، کہ ”چالینر“ برس کی عمر میں آدمی یا طبیب ہوتا ہے یا محقق، تو یہ بھی قطعاً صحیح ہے، کہ اس سے بھی کم عمر میں وہ یا تو اخلاق داں ہوتا ہے، یا محض ابلہ۔ حیات اخلاق کی فطری تحلیل انسان کو صرف اتنا سکھایا جاسکتا ہے کہ جس چیز کو وہ پہلے سے کرتا چلا آتا ہے، اس کو اب ذرا زیادہ احتیاط و خبرداری سے کر لے گا۔

(۲) دوسری طرف اس غلط فہمی سے بھی ہوشیار رہنا چاہیے، کہ حیات اخلاق کی بحث محض اجتماعیات کے نقطہ نظر پر مبنی ہے۔ اس لئے، کہ اجتماعیات کے متعلم کے لئے بد اخلاقی کی زندگی بھی اتنی ہی دلچسپ ہوتی ہے، بلکہ بقول سیمیل کے اس سے زیادہ جتنی کہ اخلاقی زندگی، اور واقعات مثزل کے ساتھ اس کو اسی قدر شغف ہوتا ہے، جس قدر کہ واقعات ترقی کے ساتھ۔ بخلاف اس کے ہم یعنی اخلاقیین، زندگی کو صرف زندگی کے نصب العین کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ ہم کو اس سے نجات نہیں، کہ زندگی کیسی ہے، بلکہ اس سے، کہ کیسی ہونی چاہئے۔ اسی لئے ہماری راہ قدرۃً جدا گانہ ہے۔ ہمارا مقصود، حیات اخلاق کے وہ باہمی مسائل تیار نہیں ہوتا، جن سے اس کو گذرنا پڑا ہے، بلکہ اس کے سب سے زیادہ پیچیدگی پہلوؤں کی توجہ پر توجہ۔ اخلاقی زندگی پر جامع و مفصل بحث کی صحت میں تو شاید ہم ہیکل والی ترتیب اختیار کرتے، لیکن اس کتاب میں چونکہ صرف اجمالی بحث کا موقع ہے، اس لئے کسی منظم ترتیب کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

بہر کیف ان ابتدائی تنبیہات کے بعد اب ہم عملی حیات اخلاق کے اصلی مباحث میں داخل ہوتے ہیں۔

۱۔ دیکھو جو یاد اخلاقیات ”جلد سوم نمبر ۱۔ علی ہذا عضویات اور نفسیات میں بھی نفس اور جسم کی غیر معمولی حالتیں بر نسبت معمولی حالتوں کے اکثر زیادہ علم افزا ہوتی ہیں۔

کتاب سوم
باب (۱)

وحدت اجتماعی

۱۔ نفس اجتماعی۔ یہ تو ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ اصلی نفس، نفس عاقلہ ہے، کتاب یہ

دیکھنا ہے کہ اس نفس عاقلہ سے مراد کیا ہوتی ہے۔ جس کے

لئے سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے، کہ اصلی نفس، 'نفس اجتماعی' ہے، - اب تک ہم نے

افراد کا اس طرح ذکر کیا ہے کہ گویا ہر فرد ایک مستقل بالذات ہستی اور وحدت ہے۔

لیکن دراصل ہر فرد کسی نہ کسی نظام اجتماعی سے وابستہ ہوتا ہے۔ بلکہ مستقل بالذات فرد کا وجود

اقابل تصور ہے۔ ارسطو نے سچ کہا ہے، کہ اس قسم کی منفرد مستقل بالذات صرف

”دخوش یا پھر کسی دیوتا“ کی ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ ایسی ہستی کا کوئی نصب العین نہیں

ہو سکتا۔ جس کی دو ہی صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ خدا یا دیوتا کی طرح نصب العین کا تحقق ہو چکا

ہے، مایا پھر وحش کی طرح اُس کا سرے سے کوئی نصب العین ہی نہ ہو۔ باقی انسانی

نصب العین کا وجود و تحقق تو صرف حیات اجتماعی ہی کے اندر ممکن ہے۔ کیونکہ نقص

عاقبہ کے کمال کے لیے لازمی ہے، کہ ہمارا عالم، تمامہ عالم عقل ہو۔ اور یہ عالم صرف

ذہنی عقل مستیوں ہی کا عالم ہو سکتا ہے۔ لہذا ارسطو سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر

ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ خدا کو بھی اجتماعی الطبع ہونا چاہئے۔ کیونکہ خدا کے لئے بھی باعقبہ اپنی

ذات کے ایک عالم عقل کا ہونا لازمی ہے، اسی لئے اسکو تخلیق کی ضرورت پڑتی ہے۔

یہ سب کچھ کی زبان میں یوں کہو، کہ اپنی ذات سے تجاوز کر کے، عالم عقول میں جا بپڑتا ہے۔

لیکن یہ بحث اس درجہ عمیق و نازک ہے، کہ یہاں ایک اشارہ سے زیادہ، اس کی

فصیل ممکن نہیں اور ہمارے مقصد کے لئے صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ افسانہ زندگی کا

سہ دیکھو "سیاسیات اور سطحو" (پبلکشن)، ۱۹۸۴ء، ۱۱۱ صفحہ جماعت میں نہیں رو سکتا یا اس بنا پر جماعت سے مستثنیٰ ہے، اگر وہ خود اپنے لئے کافی ہے، تو اس کا شمار باوجود میں ہے یا پھر وہ دہلیا ہے۔"

نصب العین جم جنسوں کے ساتھ تعلق ہی ہے۔ وابستہ ہے، خاص انفرادی حیثیت میں اسکا تحقق نہیں ہو سکتا۔

۲۔ جماعت ایک وحدت ہے۔

جماعت جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، ایک طرح کی حضوری وحدت ہے اس کے اجزاء ایک دوسرے کے اسی طرح محتاج ہیں، جس طرح حیوانی جسم کے اعضا باہم ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ اور اصلی حیات کا وجود کسی ایک عضو پر نہیں بلکہ مجموعہ اعضا پر مبنی ہوتا ہے۔ ہر ایک کے نصب العین کا اتمام دوسروں کی اعانت اور کل کی تکمیل اجزاء کی باہمی معاہدت پر موقوف ہوتی ہے۔ جسکی تفصیل آگے آتی ہے۔

۳۔ انسانیت اور اخوانیت۔

یہاں تک حیات اخلاقی کے جو معنی بیان کیے گئے ہیں، اب اس میں ذرا ترمیم کی ضرورت ہے۔ ہم نے اخلاق کی بڑی غایت تحقیق ذات (یا تکمیل نفس) کو قرار دیا تھا۔ لیکن جب

فرد، وحدت اجتماعی کا ایک جز ٹھہرتا ہے، تو اس کی برترین غایت میں محض اپنی ہی زندگی کی تکمیل نہیں، بلکہ اس جماعت کی بھی تکمیل داخل ہوگی، جس سے وہ وابستہ ہے۔ گو بڑی حد تک تو ان دونوں غایتوں میں توافقی و تطابقی پایا جاتا ہے، تاہم، کم از کم بظاہر ایک حد تک دونوں میں تباہی و تضاد کا بھی امکان ہے۔ اسی لئے اپنے ذاتی مقاصد کی طلب کا نام انسانیت، اور دوسروں کے مقاصد کی طلب کا نام اخوانیت ہے۔ ان دونوں کے باہمی تعلق کی صحیح تحدید نہایت اہم ہے۔

۴۔ اسپنسر کی تطبیق اور انسانیت۔

ہربرٹ اسپنسر نے اس موضوع پر کافی توجہ کی ہے، اور انسانیت و اخوانیت دونوں میں توافقی و تطبیق کی کوشش کی ہے۔

اس نے دکھلایا ہے، کہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی اگر اخراط پسندی سے کام لیا جائے، تو خود اسی کی بربادی لازم آتی ہے۔ اگر ہر شخص صرف اپنے ہی اغراض کا

۱۔ دیکھو آگے فصل ۲ اور ۱۳۔ یہ فصل معصم تہذیبی تھی۔

۲۔ ”معیاری اخلاقیات“ باب ۱۱ اور ۱۲۔ استفسار کی (Science of Ethics) حکمت اخلاقیہ، باب ”دیوی کی“ خاکلہ اخلاقیات، صفحہ ۱۱ اور ۱۲ پر ”عناصر اخلاقیات“ ۱۶-۵۔

طالب ہو، تو کسی فرد کی بھی غرض نہ حاصل ہوگی، اس لئے کہ ہر آدمی اکثر حالات میں دوسروں کی مدد کا محتاج ہوتا ہے۔ دوسری طرف اگر شخص اپنی ذات کو تمام تر صرف دوسروں کی بہلائی کے لئے وقف کر دے، تو یہ خود انہی کے لئے مضربِ بنگا۔ اسلئے کہ اگر ہر آدمی خود اپنی خبر گیری سے بے پروائی برتے تو وہ دوسروں کی اعانت کی جو اہلیت رکھتا ہے اسکو نقصان پہنچے گا۔ اس بحث کو اسپیئر نے نہایت دلچسپ و عمدہ طریقہ سے لکھا ہے، اور بالآخر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ ہمارا مقصد نہ خالص انانیت ہونا چاہئے۔ اور نہ خالص اخوانیت، بلکہ ان دونوں کی تطبیق و توفیق۔ نیز اسپیئر کا خیال ہے، کہ جس قدر جماعت (سوسائٹی) اپنی تکمیل کو پہنچتی جاتی ہے، اسی قدر انانیت و اخوانیت دونوں میں عنایت پیدا ہوتی جاتی ہے۔

۵۔ تکمیل نفس بذریعہ ایثار و نفس۔ لیکن فی الحقیقت انانیت اور اخوانیت میں اس سے بھی کم منافات و تباہی ہے، جتنا کہ اسپیئر کو نظر آتا ہے۔ اسلئے کہ نفس کی حقیقی تکمیل صرف مقاصد اجتماعیہ جی کی تکمیل سے ممکن ہے۔ ہم اپنی

تکمیل اپنی قربانی ہی سے کر سکتے ہیں۔ اور اس طریقہ سے جس حد تک ہم کو اپنی ذات کا تحقق ہوتا جاتا ہے، اسی حد تک ہم کلی نقطہ نظر سے قریب ہونے جاتے ہیں، یعنی وہ نقطہ نظر جس سے ہماری نگاہ میں اپنی شخصی بہلائی کسی دوسرے کی بہلائی سے زیادہ اہم نہیں رہ جاتی۔ اس میں شک نہیں کہ اپنی انفرادی ترقی کا خیال، دوسروں کی ترقی کے مقابلہ میں ہمارے لئے ہمیشہ لازمی ہے۔ کیونکہ اپنی ذاتی ضرورتوں کو ہماری خود ہی خوب سمجھتا اور اپنی ذات کی ترقی و تکمیل کے وسائل خود ہی جانتا ہے۔ لیکن جب اپنی ذات کی فلاح اندیشی کل اور جماعت کی فلاح اندیشی کے نقطہ نظر پر مبنی ہو، تو اسکو صحیح معنی میں انانیت نہیں کہا جاسکتا۔ بلاشبہ یہ جز کی تکمیل ہے، لیکن کل کے لئے جیسے ذاتی خواہشوں کو اجتماعی منافع کے لئے قربان کر دیا جاتا ہے، اور ذاتی ترقی کا اصل مقصد اجتماعی ترقی ہوتی ہے۔ جب یہ صورت ہو جائے، تو پھر انانیت و اخوانیت میں کوئی تضاد نہیں رہتا۔ کیونکہ اس صورت میں ہم نہ صرف اپنی بہلائی چاہتے ہیں، نہ دوسروں کی

بلکہ دونوں کی، اور یہ سمجھ کر کہ دونوں ایک ہی کل کے جز ہیں۔ لہذا اس نقطہ نظر کی بنا پر غایت الغایات کو تحقق ذات کے بجائے "عالم عقلی" کے تحقق سے تعبیر کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

۴۔ اخلاقیات غرض انسان بقول ارسطو کے، "ایک سیاسی حیوان" ہے۔ اور اخلاقیات پر جب تک اسکو سیاسیات، یعنی علم جماعت (سوسائٹی) کا ایک جز نہ قرار دیا جائے، تشفی بخش طور سے بحث نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جتنے فرائض و محاسن اخلاق ہیں، وہ ہر قدم پر

ہمارے ایک دوسرے کے ساتھ باہمی روابط پر موقوف ہیں۔ یہ حقیقت بعض قدیم حکماء یونان نے جس وضاحت کے ساتھ سمجھی تھی، دور حاضر کے اکثر حکما کی نظر وہاں تک نہیں پہنچی ہے۔ اسلئے کہ موجودہ زمانہ میں انفرادی آزادی اور شخصی حریت کی جانب لوگوں کا رجحان زیادہ ہے۔ جسکی ایک وجہ عیسائیت کا اثر ہے۔ لہذا یہاں فلاطون اور ارسطو کے خیال متعلق اخلاقیات پر ایک سرسری نگاہ ڈال لینا بہتر ہوگا۔

۵۔ فلاطون کا خیال | فلاطون انسان کی اجتماعی فطرت سے اس وجہ متاثر تھا اور اجتماعی پہلو سے حیات انسانی کے مطالعہ کو اس قدر ضروری جانتا تھا، کہ انفرادی محاسن اخلاق کے میزبان کے تحقق کے بجائے، پہلے اس نے اچھی حکومت کے میزبان معلوم کرنے کی کوشش کی۔ ان کو معلوم کر چکنے کے بعد اب اس کے نزدیک اچھے آدمی کے میزبان کا استیلا نہایت ہی آسان تھا۔ یہی وجہ ہے، کہ اخلاقیات فلاطون کی سب سے بڑی تصنیف، اسکی کتاب "جمہوریت" ہے، جس میں اسنے ایک نصب العین حکومت کا خاکہ کھینچا ہے۔ یونانیوں کی عام رائج تقسیم کی رو سے اس حکومت کے وجود کے لئے فلاطون کے نزدیک چار بڑے فضائل کا پایا جانا ضروری تھا، حکمت، شجاعت، عفت، اور عدالت، حکومت کے لئے ان فضائل

۱۔ "سیاسیات ارسطو" ۲۷۱، ۹۔

۲۔ اس کے علاوہ ہمارے وسیع بین الاقوامی علاقوں نے اسکو ناممکن بنا دیا ہے، کہ کسی ایک نظام اجتماعی کو بنیاد خود کوئی مکمل وحدت قرار دیا جاسکے۔

کی جواہریت ہے، اُسی سے وہ انفرادی زندگی میں ان کی اہمیت کا نتیجہ نکالتا تھا۔

۸۔ ارسطو کا خیال۔ انسان کے مدنی الطبع ہونے کا اذعان ارسطو کو فلاطون سے

کم نہ تھا۔ اُس نے اخلاقیات پر جو بلند پایہ کتاب (جس سے

بڑھ کر شاید آج تک اس موضوع پر کوئی اور کتاب نہیں لکھی گئی ہے) لکھی ہے، اُسکی

ابتدائی اس سے ہوتی ہے کہ اخلاقیات، سیاسیات کا ایک جز ہے۔ اور اس کتاب

کا بڑا حصہ اُنہی فضائل کی تحقیق سے ملو ہے، جو کسی حکومت کے اچھے شہریوں کیلئے

درکار ہیں اور جبکہ وہ یونان خصوصاً ایتھینا میں موجود پاتا تھا۔ بے شک وہ اس کا قائل

تھا کہ ایک ایسی زندگی بھی ہے جس کو وہ فکری یا نظری زندگی سے تعبیر کرتا تھا (اور جبکہ

ہم عالمائد و حکیمانہ زندگی کہہ سکتے ہیں، جو سیاسی زندگی سے اعلیٰ و ارفع ہے، لیکن ساتھ ہی وہ

سمجھتا تھا کہ اس اعلیٰ زندگی کی غارت بھی شہری ہی فضیلت پر مبنی ہونی چاہئے۔

۹۔ ہمہ وطنی۔ لہذا معلوم ہوا کہ یونانیوں کا بہترین علم اخلاقیات، ایک ایسی

حکومت کے تخیل پر مبنی تھا، جس کے اندر ہر فرد کو اپنی زندگی

کی تکمیل کرنی چاہئے۔ اور یہ واقعہ کا مسلک صرف اُس وقت وجود میں آیا، جبکہ یونانی

حکومت کے بہترین ایام گزر چکے تھے، اور ان کی ہر چیز رومیوں کے پاؤں تلے

لے فلاطون کے فلسفہ اخلاق کی مزید تفصیل کے لئے سبک کی "تاریخ اخلاقیات" ۳۸-۱۹ دیکھو۔ فلاطون

کی "سیمیپلٹ" (جو جو ساریت) اس قدر دلچسپ اور اہم کتاب ہے، کہ ہر طالب علم کو اس کے پڑھنے

کے لئے کوئی نہ کوئی فرصت قطعاً کالنی چاہئے۔ انگریزی میں اس کا ترجمہ جیوٹ اور ویلوس دو گیٹان

دونوں نے خوب کیا ہے۔ اس کا تذکرہ ڈیکٹر بینکٹ کی "Companion to plata's Republic"

۱۹۲۸ء "جو جو ساریت" فلاطون، بھی ضرور استعمال کرنی چاہئے۔

۱۰۔ جس وسیع مفہوم میں یونانی سیاسیات کی اصلاح کو استعمال کرتے تھے۔ اور جس کو پیش نظر رکھ کر ہم موجودہ زمانہ میں

یکہ کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقیات فلسفہ اجتماعی کا ایک جز ہے، اس پر میں نے اپنی کتاب Introduction

to Social Philosophy (مقدمہ فلسفہ اجتماعی) میں مفصل بحث کی ہے اخلاقیات اور سیاسیات

میں باہم جو ملا ہے، اس کیلئے سبک کی "مناہج اخلاقیات" کتاب باب کا دیکھنا مفید ہوگا نیز میورٹ کی مختصر

اخلاقیات کتاب باب۔ باب۔

۱۱۔ دیکھو سبک کی "تاریخ اخلاقیات" ۳۸-۱۹۔

یکجلی یا بستی تھی۔ رواقیت کی رو سے نیکو کار انسان جسکو اس کے قائلین "حکیم" کے لقب سے تعبیر کرتے تھے، کسی خاص رشتہ اجتماعی کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی مستقل و آزاد زندگی رکھتا ہے۔ لیکن باایں ہمہ رواقیہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے، کہ اچھا آدمی شہری ہوتا ہے، البتہ اس کو کسی خاص جماعت و سر زمین کا نہیں، بلکہ سارے "جہاں کا شہری" ہونا چاہئے۔ اس توسیع نے اجتماعی روابط کو اس درجہ مبہم بنا دیا تھا، کہ ان کا وجود عدم کے برابر نظر آتا تھا۔ بلاشبہ رواقیہ کی اکثر تعلیمات نہایت ہی بلند و اعلیٰ تھیں، لیکن ان میں متعین اجتماعی روابط کی ایسی کمی تھی، جس نے ان کو ثقہ یا بے مٹی اور خارج از انسانیت بنا دیا ہے۔ جس کی بدولت یہ تعلیمات زیادہ تر انفرادی آزادی کے خریب اور دھاتیوں کا مجموعہ نظر آتی ہیں۔

۱۔ مسیحی اخلاق۔ مسیحیت نے ایک حد تک وہی راہ اختیار کی ہے، جو رواقیت کی ہے۔ یعنی اس کی بنیاد بھی بلا قید ملک و ملت سارے عالم

کی محبت یا ہمہ وطنی پر ہے، اور یہ بھی افراد کی مستقل بالذات و مستغنی عن الاجتماع حیات کی قائل نظر آتی ہے۔ ہر شخص کو خود ہی "اپنی نجات کی راہ نکالنا چاہئے" اور زندگی کے اعلیٰ نصب العین کے حصول کے لئے ماں، باپ، عزیز و احباب تک کو چھوڑ دینا چاہئے۔ مسیحیت نے تشبہ باللہ کو بھی زندگی کے نصب العین کی حیثیت میں پیش کیا ہے۔ تاہم یہ مسیحی تعلیم کا صرف ایک رخ ہے۔ ورنہ دوسری طرف یہ اس امر پر زور دیتے ہیں کسی سے پیچھے نہیں تھی، کہ "بنی آدم اعضاء یکدیگر اند" اور کمال رسی کے لئے خدا اور بندہ دونوں کے ساتھ اتصال و اتحاد ضروری ہے۔ لیکن مسیحیت کو اپنے زمانہ میں چونکہ ایک بالکل مخالف حالات کی دنیا سے مقابلہ کرنا تھا

۱۔ دیکھو کیرک کی کتاب "ہیگل" ص ۲۰۰۔ ۲۔ زر کی کتاب "رواقیہ و لذت پرور" ص ۱۵-۱۶۔ اور ویلس کی کتاب "اینگلو رینیزم و لذتیت" باب اول۔

۳۔ تاریخ اخلاقیات، مصنفہ سبکوک ص ۱۱-۱۲۔

۴۔ مسیحیت نے انسان میں حدیث انسان کے شرف پر رواقیت سے بھی زیادہ زور دیا ہے۔ رواقیت صرف "حکیم" یا فلسفی کے شرف کی قائل تھی لیکن مسیحیت کا وامن "عوام اور گناہ گاروں" تک وسیع تھا۔

اس لئے لازمی طور پر اس کو شروع میں رہبانیت پر کسی قدر زیادہ زور دینا پڑا۔ مگر یہ سب اس نے ایک بڑی حد تک دنیا کو فتح کر لیا تو دوسرا، یعنی اجتماعی رخ سامنے آنے لگا۔ اور اب یہی پنج سب سے زیادہ نمایاں پہلو ہو گیا ہے۔ غرض یہ کہ قدیم یا جدید جس اعلیٰ نظام اخلاق پر ہم نظر کریں، اس میں انسان کا معنی الطبع ہونا اصولاً مسلم ہے۔ لہذا حیات انفرادی کی تکمیل کے خیال کو چھوڑ کر ہم کو زیادہ ترجیحات اجتماعی کے یوں ہمیں سے بحث ہونی چاہیے۔

۱۱۔ عالم اجتماعی | اس ضمن میں ہم کو سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ اس اجتماعی نقطہ نظر کو ان مذکورہ بالا عوامل سے کیا تعلق ہے، جن میں انسان عادتاً زندگی بسر کرتا ہے۔ بجز دیوانوں کے باقی ہر آدمی کی زندگی قریباً ایک مربوط شیرازہ ہوتی ہے۔ اس کے افعال کم و بیش ایک مرتب نظم و نسق کے اندر واقع ہوتے ہیں۔ اسی شیرازہ یا نظام کا نام جو کسی انسان کا مطبع نظر ہوتا ہے، ہم اوپر وہ عالم قرار دے چکے ہیں، جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے۔ اور یہ عالم ہمیشہ اجتماعی ہوتا ہے۔ آزادہ روئے آزادہ رو اور وحشی سے وحشی آدمی، بھی اپنے اجتماعی ماحول کے اثر سے کایہ محفوظ و غیر متاثر نہیں رہ سکتا۔ جس جماعت، نسل یا قوم میں وہ رہتا ہے، اس کے اخلاقی نقطہ نظر سے کچھ نہ کچھ اثر پذیر ہونا ناگزیر ہے۔ یہی اخلاقی آب و ہوا، جس میں کوئی شخص زندگی گزارتا ہے، اس کی خواہشوں کا اصلی عالم ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ بجز اس صورت کے کہ آدمی کے دماغ میں کوئی غلط واقع ہو جائے، وہ اپنی ذات کو ذات نہیں بلکہ کسی جماعت کا جز سمجھتا ہے۔ یہ ایک ایسی واضح حقیقت ہے کہ کل جیسے مصنف تک نے، جو بعض حیثیات سے سنت۔ انفرادیت کا قائل ہے، اس پر زور دیا ہے کہ وہ کہتا ہے، کہ اجتماعیت اس قدر فطری، لازمی اور اعتیادی شے ہے، کہ بعض غیر معمولی حالات یا بعداً تجربہ کی کوشش کے سوا انسان اپنی ذات کا جماعت سے ایک قلم الگ تخیل ہی

لے بقول غالب، ہر اہل خود کس دوش خاص پہ نازان + پارہی رسم دروش عام بہت ہے۔
 لے قیام تعلیم کا یہ عنصر، جیسا کہ اس نے خود ایک حد تک اعتراف کیا ہے، کا منہ سے انہو ہے۔
 وہ اکو بیارنی، بابی، لیکن قیام نے کا منہ سے جو کچھ لیا ہے اس کو اپنے فلسفہ سے تطبیق دینے کی کوئی قابل لحاظ کوشش نہیں کی ہے۔

نہیں کر سکتا۔ اور جس قدر نوع انسان وحشیانہ عہد کی آزادی سے دور ہوتی جاتی ہے، اسی قدر زیادہ یہ شیرازہ مضبوط و مستحکم ہوتا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی ماحول کی جو چیز کسی حالت اجتماعی کیلئے لازمی ہوتی ہے، وہ روز بروز کم ہوتی جاتی ہے۔ مشترک زبان، مشترک قانون، مشترک مذہب اور مشترک مقاصد کے رشتہ سے باہم پیوستہ دیکھتے ہیں، تو ایک وسیع معنی کے لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ اس کے سارے افراد ایک ہی عالم میں زندگی گزار رہے ہیں۔ بے شک ان میں انفرادی شخصی امتیازات قائم رہتے ہیں، بعض لوگ ان مشترک رشتوں سے کم وابستہ ہوتے ہیں اور بعض زیادہ، بلکہ ہر سال اور ہر دن ان میں سے ہر ایک کے عالم میں کافی تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔ تاہم اپنے زمانہ اور مقام کے جو اخلاقی رسوم و عوائد ہوتے ہیں، وہ ان شخصی امتیازات پر غالب ہی رہتے ہیں، اور انفرادی مشغلہ و مقاصد حیات کی تعمیر و تعیین پر نہایت قوی اثر رکھتے ہیں۔ دوسروں کو سمجھنے اور اپنے کو سمجھانے کی ضرورت، روزمرہ کے کاموں میں ایک کو دوسرے کی احتیاج، یہ چیزیں بجائے خود ہی کسی جماعت کے افراد میں ایک ممانعت پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ اور جب ہم اس پر توارث اور تعلیم و تربیت کے اثرات کا اضافہ کر دیکھتے ہیں، تو اس کی قوت بیکہ بڑھ جاتی ہے۔

۱۲۔ جماعت ایک
مخصوصی وجود ہے
ان مباحث سے ہم کو کسی حد تک اس خیال کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے جو زمانہ حال کے مختلف مصنفین میں پھیلا ہوا ہے، کہ جماعت جیسا کہ اوپر بیان بھی ہو چکا ہے،

ایک مخصوص وحدت ہے۔ وسیع معنی میں اس کا مفہوم یہ ہے، کہ جس طرح کسی جاندار جسم کے تمام اعضا میں ایک مشترک حیات کام کرتی ہے، اسی طرح کی ایک مشترک حیات یا وحدت، انسانی جماعت کے مختلف اعضاء (افراد) میں بھی پائی جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے اس خیال کو منشیل کے چہرے میں پیش کیا ہے، یعنی انسانی جماعت اور حیوانی یا نباتی اجسام کی ساخت میں وجہ مماثلت دکھانے کی

کوشش کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی تقیلات بعض اوقات حقیقت بھی میں
سین جوتی ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی ان سے بعیرت و حقیقت رسی کے بجائے ذہانت
و طباعی کا ثبوت زیادہ ملتا ہے۔ بہر حال اس بحث کا اصلی مدعا یہی معلوم ہوتا ہے،
کہ انسانی شخصیت کوئی مستقل بالذات ہستی نہیں ہے، بلکہ دوسری شخصیتوں کے ساتھ کچھ
روابط قائم ہے کہ بغیر اس کا تصور تک ناممکن ہے۔ انسان کی اخلاقی زندگی کا دار مدار
انہی روابط پر ہے جن سے الگ کر لینے کے بعد یہ فنا ہو جاتی ہے، بالکل سیٹھ
جس طرح کہ اگر کسی عضو کو جسم سے کاٹ لو تو وہ مردہ ہو جاتا ہے۔ آدمی کی زندگی جس
نصب العین اور جن اخلاقی رسوم و عوائد میں نشو و نما پاتی ہے وہی اس کی اخلاقی زندگی
کا تمام تر آب و رنگ ہوتے ہیں۔ لہذا حیات اخلاق سے بحث کرتے ہوئے، محض
کسی شخص کی انفرادی زندگی ہی کا نہیں، بلکہ اس وحدت اجتماعی کا ملحوظ رکھنا بھی اہم و
ضروری ہے، جس میں یہ زندگی بسر ہوتی ہے۔ یہ بات کہ اس وحدت اجتماعی
کے باوجود بھی ہر فرد اپنی ایک ذاتی زندگی رکھتا ہے، تو اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے

لے جیسا کہ فلاہرٹ اپنی کتاب ”اصول اجتماعیات“ (پریسلس آف سوشیالوجی) میں کیا ہے،
دیکھو جلد اول باب دوم۔ ریلیٹیو اسٹیشن نے (دیکھو حکمت اخلاق، قیہ، ط) ”وحدت اجتماعی“
کے بجائے ”نسج اجتماعی“ کی تعبیر کو زیادہ قابل ترجیح سمجھتا ہے۔ اس لئے کہ اجتماعی وحدت حیوانات
کی خصوصی وحدت کی طرح کوئی ایسی قائم و ثابت شے نہیں ہے، جو افراد کو اس طرح باہم وابستہ کرتی ہو
جس طرح کہ حیوان کے مختلف اعضا ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔

کہ جماعت کی خصوصی نوعیت پر بحث کے لئے دیکھو بریڈ کی ”مباحث اخلاقیات“
۱۲-۱۵۸ انسٹیکٹ کی ”فلسفہ سیاسیہ“ Philosophical Theory

of state (باب ۷۔ اور میور ہڈ کی ”عناصرا اخلاقیات“ ۱۶۲-۱۷۲۔ میرا

اس بحث کے متعلق جو ذاتی خیال ہے، وہ میں نے اپنی کتاب ”مقدمہ فلسفہ اجتماعی“ میں
بیان کیا ہے (باب ۱) باقی اس کتاب کے چار حصے والے طلبہ امید ہے، کہ ذیل کے بعض ابواب
پڑھ چکنے کے بعد اس خیال کو بہتر طریقہ سے سمجھ سکیں گے۔

۱۳۱۔ عالم اجتماعی
کیوں ترجیح ہے؟

یہاں قدرۃ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اجتماعی عالم کو شعور انفرادی کے عالم پر کیوں ترجیح دینی چاہئے؟ جس نقطہ نظر تک (اس کتاب میں بحث و تحقیق سے - م) ہم پہنچ چکے ہیں، اس کی بنا پر اس سوال کا کہلا ہوا جواب یہ ہے کہ نفس انفرادی بذات خود نامکمل ہے، اور اپنی تکمیل کے لئے اپنے سے وسیع تر کُل یا عالم کا محتاج ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ جماعت انسانی سے مانوق و مادر ابھی اس قسم کے وسیع تر عالم کے پائے جانے کا تخیل ممکن ہے، اور اگر ہمارا کام کسی جدید اخلاق کی ایجاد ہوتا، تو ہم اس اجتماع انسانی سے مادرا عالم کی جستجو بھی کرتے۔ لیکن اگر ہم ارتقا ئیت کے نقطہ نظر کو قبول کرتے ہیں، تو پھر یہ کو لازماً صرف وہی راستہ اختیار کرنا پڑے گا، جس سے ارتقاء اخلاق کی کوئی منزل واقعات ہوتے دیکھی گئی ہے۔ اگر یہ سچ ہے کہ جماعت سے الگ افراد کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، اور ان کا نشو و نما تمام ترجاعت ہی کے اندر ہوتا ہے، تو پھر جس قدر نصب العینی نفس کا انقیاد ہم پر واجب ہے اسی قدر جماعت کا انقیاد بھی واجب ہوگا (اس لئے کہ اس صورت میں جماعت کے بغیر نصب العینی نفس کا تحقق، جو غایت اخلاق ہے، ناممکن ہوگا۔ م) ہمارے ارتقا کی جو لازمی راہ ہے (یعنی رابطہ اجتماعی - م)، اس سے الگ رہ کر ہم ہوا میں اپنی تکمیل کا مقصد نہیں پورا کر سکتے۔ اس مسئلہ کی مزید بحث سے ہم حقیقت نفس، اور نفس کو جماعت اور پھر سارے عالم سے جو تعلق ہے، اُس کے مابعد الطبیعیاتی مباحث میں جا پڑیں گے۔ گو اخلاقی نصب العین کی کامل تحقیق کے لئے ان مباحث میں پڑنا لازمی ہے، لیکن جو کتاب مابعد الطبیعیات کے جہکڑوں کو چکانے کی نہیں مدعی ہے، اُس کے دائرۂ بحث سے یہ مسائل یقیناً خارج ہیں۔ البتہ اس کتاب کے آخری باب میں اس موضوع پر کچھ اور مزید اشارات کا موقع ملے گا، لیکن وہ بس اشارات ہی ہوں گے۔ سردست ہم کو صرف اسی تحقیق پر قناعت کرنی چاہئے، کہ اخلاقی زندگی پر اثر کے لحاظ سے عالم اجتماعی کی کیا

اہمیت ہے۔
۱۳۲۔ خیمہ کا تعلق
وحدت اجتماعی سے

خیمہ کی تشکیل میں اجتماعی ماحول کو جو اہمیت حاصل ہے، اُس کی طرف حال کے متعدد مصنفین نے توجہ کی ہے۔

مثلاً ملنے کی حالت اخلاقیہ کی بحث میں اس پر زور دیا ہے۔ اس نے یاد دہانوں نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے، اس پر کلیتہً صاف دیکھ کر بغیر یہاں مختصر طور سے کم از کم اتنا بیان کر دینا مناسب ہوگا، کہ لفظ "ضمیر" کے استعمال میں حقیقت ایک طرح کا دو گونہ ابہام ہے۔ بعض اوقات اس سے وہ اساسی اصول مراد ہوتے ہیں، جن پر اخلاقی حکم مبنی ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس کی دلالت کسی شخص کے ذاتی و انفرادی اصول پر ہوتی ہے، جسکو وہ تسلیم کرتا ہے، اور بعض اوقات اس کے معنی "ایک ایسی خاص قسم کی لذت یا الم کے ہوتے ہیں، جو کسی اصول کی پابندی یا عدم پابندی کے احساس سے پیدا ہوتی ہے"۔ میرے نزدیک آخری ہی معنی سب سے زیادہ مناسب ہے۔ البتہ اس میں اتنی ترمیم کو ترجیح دوں گا، کہ ضمیر نام ہے، صرف اس الم کا جو اصول کی عدم پابندی سے پیدا ہوتا ہے۔ ضمیر کے اس مفہوم میں اس کے اوپر والا مفہوم مافی تو بدرجہا شامل

۱۔ "افادیت" باب۔ بریل کی "مباحث اخلاقیات" ص ۱۸۰۔ اسٹفن کی "علم اخلاقیات" باب۔ کلیئر ڈکے "خطبات و مضامین"، "دینی اساس اخلاق پر"، اور ڈاکٹر اشاک کا "ضمیر" مطبوعہ "بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات" جلد دوم۔ نمبر ۱۔ ہیکل میرے خیال میں پہلا شخص تھا، جس نے ضمیر کی اجتماعی حیثیت کو اپنی کتاب *Richtsphilosophie* میں واضح کیا۔ ڈیوئی نے اپنی کتاب "خاکہ اخلاقیات" میں ہیکل کے اکثر مطالب کا نہایت خوبی سے اعادہ کیا ہے۔ ۱۸۷۰-۱۸۹۰۔

۲۔ کلیئر ڈکے کے لئے دیکھو باب ۵ کے خاتمہ کا نوٹ۔

۳۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۶۔ نمبر ہیکل کی "فلسفہ صواب" فصل ۱۲۶-۱۲۹۔

۳۷۷

اشاک

۴۔ خصوصاً اس لئے کہ یہ معنی سب سے زیادہ متعین حیثیت رکھتے ہیں، اور ان سے اگے گھر حصے میں ہم لائیل مشکلات و ابہامات میں پس جاتے ہیں۔

۵۔ ضمیر میں جو غموض و سریت ہے، اس کی بڑی وجہ میرے نزدیک یہی ہے، کہ "اصول کی پابندی یا عدم پابندی" کا براہ راست احساس اس کے ساتھ اکثر نہیں موجود ہوتا۔ کیونکہ اکثر صورتوں میں آدمی کو اپنی غلط کاری پر صرف ایک بے کلی سی محسوس ہوتی ہے، اور وہ صاف طور سے یہ نہیں بتا سکتا کہ کس اصول کی اس سے خلاف ورزی ہوئی ہے علاوہ انہیں محسوس اس میں شبہ ہے، کہ لذت ضمیر بھی کوئی شے ہے۔

ہے، کیونکہ جن اصول کی عدم پابندی سے کسی فرد کو الم محسوس ہوتا ہے، وہ لازمی طور پر ایسے ہی اصول ہوں گے جن کو وہ تسلیم کرتا ہے۔ نیز مفہوم اول بھی اس سے کلیتہً خارج نہیں اس لئے کہ اگر کسی فرد کو عقل کے اُن عقیق تراصول کا، جن پر اخلاق کا آخری حکم مبنی ہوتا ہے، واضح طور پر شعور نہ بھی ہو، تاہم ان کی خلاف ورزی سے ایک بہیم سنی تکلیف اُس کو ضرور ہوگی۔ مثلاً یہ یقین کرنا مشکل ہے، کہ سنیٹ پال کو مذہب کی خاطر لوگوں کی تعذیب میں جو جوش تھا اُس پر باوجود "خدمت الہی" سمجھنے کے اُس کا ضمیر پوری طرح مطمئن تھا۔ پھر بھی اس میں شبہ نہیں کہ علی العموم خلش ضمیر ایسے ہی فرض کی خلاف ورزی میں ہوتی ہے، جو آدمی کو واضح طور پر مسلم ہو۔

غرض معلوم یہ ہوا کہ آدمی اپنے فرض کے متعلق جن اصول کا قائل ہوتا ہے، وہ زیادہ تر اُس کے عالم اجتماعی پر مبنی ہوتے ہیں۔ لہذا اُس کا ضمیر بھی زیادہ تر اسی عالم پر مبنی

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۸)، کیونکہ پابندی اصول آدمی کی طبعی حالت ہے، جس کو لذت دالم و دنوں سے خالی سمجھنا چاہئے، بخلاف اس کے اصول شکنی موجب الم ہوتی ہے۔ البتہ پابندی فرائض سے جو ایک "روحانی علو" حاصل ہوتا ہے، وہ اپنے اندر ایک خاص لذت رکھتا ہے، لیکن کیا اس لذت کو لذت ضمیر کہنا درست ہوگا؟ میرے نزدیک کارلائل کا خیال اس بارہ میں بالکل بجا تھا، کہ "یہ کہنا کہ ہمارا ضمیر صاف ہے۔ دینی ہم گناہ گار نہیں ہیں۔ م، نہایت ہی غلط محاورہ ہے اس لئے کہ اگر ہم نے گناہ نہیں کیا ہے، تو ہمارے پاس کوئی ضمیر بھی نہیں ہو سکتا،" (ویکھو اس کا مضمون "خصائص")، بلاشبہ اگر ہم کوئی خلافِ عادت فرض انجام دیتے ہیں، تو اس سے ایک خاص قسم کی تشفی حاصل ہوتی ہے۔ اگر ایک شرابی مجھ سے کہتا ہے، "میرے شراب پیتا تھا، صرف دو مرتبہ پئے، یا کوئی شخص کسی موقع پر جھوٹ کی قوی ترین ترغیبات کے باوجود سچی بات کہے، تو اُس کو اپنے اس فعل پر خیال کرنے سے ایک لذت محسوس ہوتی ہے، لیکن اس احساس میں وہ آمد و بے تکلفی نہیں نظر آتی، جو اس لذت کے مقابل والے الم کے احساس میں پائی جاتی ہے، نہ اُسکی نوعیت خالص اخلاقی ہوتی ہے۔ بلکہ یہ زیادہ تر اس لذت کے مماثل ہوتی ہے، جو کسی مشکل مسئلہ کے حل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ مجھے یہ خیال ہوتا ہے، کہ جب طرح درد کرنے والے دانتوں کی تکلیف کے مقابل میں نہ درد کرنے والے دانتوں سے کوئی خاص لذت نہیں محسوس ہوتی، اسی طرح الم یا لذت ضمیر کے مقابل میں لذت ضمیر بھی صحیح معنی میں کوئی شے نہیں ہے۔

ہونا چاہئے۔ وسیع مفہوم میں یوں کہا جاسکتا ہے، کہ کسی آدمی کا ضمیر اس نظام اشیاء وابتہ ہوتا ہے، جس کو وہ اپنے نزدیک سب سے برتر جانتا ہے۔ بلاشبہ ضمیر ہی کے مشابہ ایک اور بھی ایسا احساس الم پایا جاتا ہے، جس کا تعلق ہر اُس عالم سے ہوتا ہے، جیسے آدمی رہتا ہے، چاہے اس کو وہ برترین جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مثلاً جماعت میں جو تہذیب اور رسم و رواج جاری ہوتا ہے، اُس کی خلاف ورزی پر بھی آدمی کو تکلیف یا ندامت کا احساس ہوتا ہے، حتیٰ کہ اپنے کسی جیسی نقص یا بدنہائی کے شعور تک پر ایک گونہ نرمی جوتی ہے۔ گو ہم کو اس بات کا علم بھی ہو، کہ جس عالم سے یہ چیزیں تعلق رکھتی ہیں وہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا یا جو جیسی نقص ہم میں پائے جاتے ہیں وہ ایسے ہیں جنکی اصلاح ہمارے ارادہ کی قدرت سے باہر ہے۔ اس قسم کے احساس کو حقیقی ضمیر کے بجائے ضمیر نامہ احساس کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ کوتاہیاں یا تو ایسی ہیں، جن کی ذمہ داری ہم پر نہیں عائد ہوتی، یا اخلاقی لحاظ سے یہ چنداں اہم نہیں ہیں۔ تاہم اسکے شعور کے وقت، تکلیف یا ندامت کا جو احساس طاری ہوتا ہے، وہ پیشکل ہی حقیقی ضمیر سے متاثر ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات یہ حقیقی ضمیر بے متعارض ہو جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی اصولی فرض کا ادا کرنا رسم و رواج کی خلاف ورزی کو مستوجب ہو سکتا ہے۔

لے کثیر فرق کے "قبائلی نفس" کا تحلیل بھی یہی ہے، یعنی وہ نفس جو قبیلہ یا جماعت سے تعلق رکھتا ہے، اور جس کے آدمی کا انفرادی نفس تابع و ماتحت ہوتا ہے۔ کلیف و ڈریسکاڈ اور پر معلوم ہو چکا ہے، کہ انسان کا ضمیر اس کے قبائلی نفس کی آواز ہے، دیکھو اور کتاب اول، باب ۱ اور مقابلہ کیلئے دیکھو سورہہ کی "عناکر اخلاق" ۱۵۰۔

۱۵۰ ندامت پونانی زبان کے جو لفظ کا ترجمہ ہے، وہ قریب قریب ضمیر ہی کے ہم معنی معلوم ہوتا ہے۔ مقابلہ کے لئے دیکھو اسٹفن کی "حکمت اخلاقیہ" ۳۳ اور کیلئے "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" ۲۸۵-۲۸۶۔

۳۳۵ برو فیور میور پڑنے دیکھو "عناکر" ۳۳۵ پر فیور اس کی کتاب "فلسفہ کا مذہبی رخ" کے ایک اقتباس سے اس کی نہایت عمدہ مثال دی ہے، کہ اگر تم کسی دوسرے کے موسیٰ ٹکٹ سے سفر کرو یا کوئی نالایق نظام استعمال کرو، اور اس قسم کی چیزیں تمہاری عادت میں داخل ہوں، تو تمہارے ضمیر کو ذرا بھی جھجک نہو گی، لیکن اگر کسی لفظ کے تلفظ میں لوگوں کے سامنے تم سے غلطی ہو جائے تو دن بھر تم کو اس کی تکلیف و ندامت رہے گی، اسٹفن کی "حکمت اخلاقیہ" ۳۳۵ اور اسٹینبرگ کی "اصول اخلاقیات" ۲۳۳ میں بھی اس قسم کی مثالیں ہیں۔

ایسی حالت میں ہم جو راہ بھی اختیار کریں، ضمیر یا ضمیرِ خاالم دو میں سے کسی ایک سے وہ چار ہونا ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور صورت یہ ہے، کہ ضمیر کا تعلق کبھی متروکِ عالم سے بھی ہوتا ہے۔ یعنی جب ہم ایک عالم کو چھوڑ کر دوسرے میں آجاتے ہیں، تو بھی ضمیر اکثر اس حدیثِ العہدِ عالم کے بجائے زیادہ تر پرانے ہی عالم سے وابستہ رہتا ہے۔ بقول پروفیسر میور ہڈ کے، کہ "جذبہ و احساس انسان کی زندگی کا قدامت پرست عنصر ہے" یہ کسی عالم سے اپنے کو اُس وقت نہیں وابستہ ہونے دیتا، جب تک ہم اس سے پوری طرح مانوس نہ ہو جائیں اور پرانے عالم سے ہمارا رشتہ قطعی طور پر منقطع نہ ہو جائے۔ یہی وجہ ہے، کہ آدمی بار بار ایسا کام کرنے میں بھی ضمیر یا ضمیرِ خاالم محسوس کرتا ہے، جس کو اُس کی عقل قطعاً جائز بلکہ واجب قرار دے چکی ہے۔ اور دوسری طرف وہ بار بار اپنی افیت محسوس کئے ایسے واجبات کی خلاف ورزی کر سکتا ہے، جس کا علم و انکشاف ابھی نیا ہے۔ لیکن علی العموم ضمیر کی افیت و تکلیف ایسے ہی اصول کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہوتی ہے، جن کو ہم سب سے برتر و ارفع تسلیم کر چکے ہیں۔ اور یہ علی العموم وہی اصول ہوتے ہیں، جو ہماری مانوس و متنا زندگی کے

۱۰ "عناصرِ اخلاقیات" ص ۳۰۔ اس قول کا مقابلہ سٹو جیک کے اس قول سے (جس کو مس و جیوڈ نے "اخلاقی نصب العین" (The Moral Ideal) ص ۲۳۳ میں نقل کیا ہے، کہ ایک

نسل کے خیالات دوسری نسل کے جذبات بنجاتے ہیں۔"

۱۲ "عقل اور جذبہ کے تضاد کی ایک بہترین مثال، موجودہ زندگی میں وہ احساس ہے، جو ہمارے اندر پہلے پہل اتوار کے دن کسی عقلِ قص کی شرکت یا کشش کی سیر سے پیدا ہوتا ہے اور جو ہم میں سے بعضوں کو یاد بھی ہوگا، دیکھو میور ہڈ کی "عناصرِ اخلاقیات" ص ۳۰

۱۳ کسی نئے اصول کو قبول کرنے کے بعد لوگ جو اُس سے اکثر پہر جاتے ہیں، اس کی وجہ بھی ایک حد تک یہی ہوتی ہے، کہ ضمیر پوری طرح اس کا ساتھ نہیں دیتا۔ یہاں یہ بات خیال رکھنے والی ہے، کہ تغیرِ عالم کی وجہ سے ضمیر اکثر دب بھی جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی، جو ش کے عالم میں، ایسی بیہ حمانہ حرکتیں کر سکتا ہے، جن سے اپنی طبعی حالت میں وہ تعجب جاتا۔ لیکن جس عالم میں یہ بے رحمی پہنچ تھی اس سے منکر چونکہ وہ ایک ایسے عالم میں چلا گیا ہے، جس میں یہ پہنچ ہونے کے بجائے تسخیر ہے اس لئے اس کا ضمیر دب جاتا ہے۔

عالم اجتماعی کی طرف سے عائد ہوئے ہیں اس تمہید کے بعد اب اجتماعی اخلاقیات کی زیادہ مفصل بحث کا وقت آیا ہے۔ جس سے مراد اس نظام اخلاق کی بحث ہے، جس میں کسی فرد کی زندگی گذرتی ہے، نیز یہ کہ انفرادی زندگی کو اس نظام اخلاق سے کیا تعلق ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ زیر تحریر کتاب میں اس موضوع کے لئے صرف ایک سرسری خاکہ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ تاہم اخلاق کے مسئلہ فرائض و محاسن اور عوائد کی اخلاقیاتی اہمیت پر یہ چند اشارات بھی امید ہے، کہ مفید ثابت ہونگے۔

باب دوم

شعائر اخلاق

۱۔ حکم اجتماعی۔ اوپر ہم کو ایک حد تک معلوم ہو چکا ہے، کہ ”لا چاہئے“ کے کیا معنی ہیں۔ یوں سمجھو کہ ہمارے نصب العین فی نفس کا یہ ایک

۱۔ ضمیر پر عام بحث کے لئے دیکھو پورٹ کی ”عناصر علم الاخلاق“ حصہ اول باب ۱۷، ڈیوی کی ”اخلاق اخلاقیات“ ۱۸۳-۲۰۶ اور ریمونڈ کی ”عناصر اخلاقیات“ ۴۳-۵۲ نیز ۲۳۸-۲۵۲۔
۲۔ افراد کی انتہائی خیر کو جماعت کی انتہائی خیر کا عین قرار دینے میں جو دشواریاں ہیں، ان کو بریٹلی نے ”ظاہر و حقیقت“ باب ۲۵ میں، نہایت زوردار طریقہ سے بیان کیا ہے، اور پروفیسر بٹلر نے اپنی مفید کتاب ”مسئلہ کس داو“ میں ان کو اور زیادہ پھیلا کر لکھا ہے، لیکن بریٹلی والی صفائی اور زور نہیں قائم رہا ہے، ہمارے لئے کتاب ہذا کی گنجائش میں اس بحث کی مزید تفصیل نہیں ممکن ہے۔ لیکن میرے نزدیک ان دشواریوں کا اکثر حصہ افراد کی انتہائی خیر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ بٹلر کا ایک نہایت ہی عمدہ جواب وہ ہے، جو بٹلر نے دیا ہے، اور جو ”جمہیت اسر سطا طالیسی“ اسٹائین سوسائٹی (دولائی سوسائٹی) کے عقوید اجتماعی کے تخیل پر دلچسپ نکتہ چینیان، تم کو ڈاکٹر میک ”نگار“ کی ”کونیات“ ہیکل، باب میں ملینگے۔

قانون ہے، جو عقلی نفس پر عائد ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ نصب العین نفس، عقلی نفس ہے اور عقلی نفس کی تشکیل بلا جماعت کے انفرادی زندگی میں نہیں ہو سکتی، لہذا ”چاہئے“ کا قانون جماعت پر بھی اسی طرح عائد ہوتا ہے، جس طرح کہ افراد پر۔ بقول ہربرٹ اسپنسر کے، کہ ”مطابق نصب العین وہ انسان ہے، جو مطابق نصب العین جماعت میں پایا گیا ہو۔“ نصب العین پر جب ہم کوئی تنقید کرتے ہیں، تو اس کا تعلق صرف افراد سے نہیں، بلکہ اُن احوال اجتماعی سے بھی ہوتا ہے، جن میں یہ افراد پائے جاتے ہیں۔ محض کسی فرد ہی کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ اُس کو فلاں طریق عمل اختیار کرنا چاہئے۔ بلکہ جماعت کے بارے میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اُس کو فلاں نظام کا پابند ہونا چاہئے۔ جس طرح کوئی فرد جب اُس راہ پر چلتا ہے، جس پر اُس کو چلنا چاہئے، تو ہم کہتے ہیں کہ اُس کی روش درست ہے، وہ نیک کردار و با اخلاق آدمی ہے، اسی طرح جب کسی جماعت کی تعمیر و ساخت ایسی ہو جیسی کہ ”ہونا چاہئے“ تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کا نظام درست ہے اور یہ ایک خوش نظم جماعت ہے۔ غرض افراد یا جماعت دونوں کی واقعی زندگی کا موازنہ ہم انفرادی یا اجتماعی زندگی کے عقلی نصب العین سے کرتے ہیں۔ ذیل میں اسی نصب العین سے اختصار کے ساتھ بحث کرنا ہے۔

۱۔ ”مبانی اخلاقیات“ باب ۱۶، فصل ۱۰۶۔

اس سوال ہوتا ہے، کہ ”یہ چاہئے“ آخر عائد کس پر ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے، کہ جماعت پر علی العموم اور اس کے ارباب سیاست ”کارکن شہریوں“ پر علی الخصوص۔

اس موضوع پر مکمل بحث اخلاقیات سے زیادہ سیاسیات یا فلسفہ اجتماع سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن جہاں تک خاص اخلاقیاتی نقطہ نظر کا تعلق ہے، اُس کی بحث یہاں ضروری ہے۔ بعض باتیں جو یہاں اجال کے ساتھ مذکور ہیں، اُن کی تفصیل میں نے اپنی کتاب ”مقدمہ فلسفہ اجتماعی“ (باب دوم، ص ۶) میں کی ہے۔ انگریزی مصنفین اخلاقیات نے علی العموم اس باب کے مباحث پر زیادہ توجہ نہیں کی ہے۔ تاہم اسٹون کی ”حکمت اخلاقیہ“ (باب ۱، پورٹریٹ) عناصر علم اخلاق (حصہ دوم، باب ۱۶) رکائی کی ”فلسفہ اخلاق“ (مارل فلاسفی) اور کلاک مار کے ”مقدمہ اخلاقیات“ (کتاب دوم، حصہ دوم، باب ۱۶) کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ مفصل بحث کے لئے ہانڈلنگ، پائسن کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ باقی اصل یہ ہے کہ ہنگل کی فلسفہ صواب کجرا حال میں انگریزی میں ترجمہ ہو گیا ہے، آج بھی اس موضوع پر بحث کیلئے بہترین نمونہ قرار دی جاسکتی ہے۔

۲۔ عدالت - کہا گیا ہے کہ مبارک ہیں وہ لوگ جو عدالت کے بسو کے اور عدالت کے پاس سے میں یہ عدالت کا بسو کا پنا یا یعنی اس پر حریص ہونا نسبت آسان ہے، لیکن اس کے معنی کی ٹھیک ٹھیک تشریح و تعین مشکل ہے۔ اور یہاں تو ہر حال اس کی ماہیت کے متعلق جو کچھ کہا جائے گا وہ نہایت ہی بھل ہو گا۔ مزید تفصیل کے لئے علم سیاسیات کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

مختصر طور سے عا دلانہ نظام جماعت کی تشریح یہ کی جاسکتی ہے، کہ جو اپنے تمام افراد کی نصب العین حیات کی تکمیل میں بقدر امکان مہین ہو۔ لہذا جس جماعت میں کثیر تعداد والے طبقوں کو قلیل تعداد والے طبقے کے لوگ اس طرح اپنا غلام بناتے ہیں، کہ وہ اپنی شخصی زندگی کی ترقی و تکمیل کے ناقابل ہو جاتے ہیں، تو ایسی جماعت کے نظام کو غیر عادلانہ کہا جائے گا۔ مثلاً اگر اس جماعت میں کوئی طبقہ اتنا مفلوک الحال، چمکاش اور دوسروں کا دست نگر ہو، کہ اپنی قوتوں کی ترقی اور اپنی فطرت کی تکمیل کا سامان نہ رکھتا ہو، تو یہ خلاف عدل و انصاف نہ ہو گی۔ یہ انصاف نہ ہو گا، کہ کمال اور ناما کر سے آدمی امن و آسائش اور حکومت و اختیار کے مزے لوٹیں، اور جو گروہ دن رات مصروف محنت رہتا ہے وہ ذلیل و غوار رہے۔

ہر عہد کے عقلا و ملکا کی اصلی کوشش یہی رہی ہے، کہ اس قسم کی ظالمانہ تنظیمات سے جماعت کو آزاد کرایا جائے، اور عملی اخلاقیات کے تحقق کے لئے شاید ہی کوئی اور شے ایسے اصول سے زیادہ قابل توجہ ہو، جو ان مظالم کا سرچشمہ ہیں یا ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ بحث اتنی پیچیدہ ہے، کہ اس کتاب میں جماعت کی عادلانہ تنظیم کے متعلق چند اصولی باتوں کے بیان سے زیادہ کی گنجائش نہیں بچ سکتی تھی۔

۱۔ عادلانہ جماعت کا امتضا یہ ہے، کہ اس میں ہر فرد کو اپنی جگہ پر ملنے والی اخلاقی غایت قرار دیا جائے۔ اسی سے لازمی نتیجہ یہ نکلے گا، کہ کوئی شخص بھی ملنے والی اخلاقی غایت نہ قرار پاسکیگا، اور نہ باقی تمام اشخاص اس غایت کے ماتمی وسائل بنجائیں گے۔ لہذا ہر شخص کو یہ وقت و احد غایت بھی سمجھنا چاہئے اور وسیلہ بھی۔

۲۔ حقیقت یہ ہے کہ مباحث عدالت پر فلاطون و ارسطو نے (ریپبلک و جمہوریت) میں جو کچھ لکھ دیا ہے اس سے آج تک کوئی شخص بڑھ نہیں سکا ہے۔ باقی موجودہ زمانہ میں اس پر جو کچھ لکھیں گے، ان کے لئے اس کی "افادیت" (باب ۱) "سہو کی" (باب ۲) "اخلاقیات" (باب ۳) "انٹرن کی" (باب ۴) "اخلاقیات" (باب ۵) کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ دیکھو اس باب کے خاتمہ کا مانشیہ۔

۳۔ قانون اور رائے عامہ۔

سب سے پہلی بات یاد رکھنے والی یہ ہے، کہ جماعت کی عادات و تنظیم ایک خاص حد تک اکراہ و اجابار پر موقوف ہے۔ لوگ اکثر اس مقولہ کو پیش کیا کرتے ہیں کہ ”انسان پر جو کچھ گذرتی ہے،

اُس کے پیدا یا رفع کرنے میں سلاطین یا اُن کے قوانین کا کس قدر کم حصہ ہے؟ اور یہ ایک حد تک بجا بھی ہے، بشرطیکہ اس سے قوانین کے صرف فوری و براہ راست اثر کو مراد لیا جائے۔ جو قوم فطرۃً مطلق العنان و خود سر ہو، اس کے لئے قوانین بے اثر ہیں، اور جب کوئی قوم امن پسند یا عاقل ہو جاتی ہے، تو بھی قوانین اکثر بے کار ہو جاتے ہیں احوال حیات میں برابر تغیر و تبدل واقع ہوتا رہتا ہے جو قوانین ایک وقت میں مفید تھے، وہ تدریجاً مضربط نے لگتے ہیں۔ اسی لئے زندگی کے بہت سے شعبوں میں سخت و قطعی ضوابط قائم کرنے کی جگہ لوگوں میں عمل و رائے کے خصائل حسنہ کو ترقی دینا زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ باوجود ان تمام باتوں کے پھر بھی قانون کے لئے ایک وسیع دائرہ باقی رہتا ہے۔ رائے عامہ کا نشو و نما نہایت ہی آہستگی کے ساتھ ہوتا ہے اور ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کی کافی تعداد موجود رہتی ہے، جن پر بغیر قانونی دباؤ و زحمت سزا کے اس کا اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بعض اوقات، جب اُس قسم کے قوانین سے جو منشا تھا وہ پورا ہو جاتا ہے، تو پھر اُن کی فسخی ہی مناسب ہوتی ہے۔ یہودیوں کے قانون کی نسبت سیتھ پال نے کہا ہے، کہ وہ مسیح تک پہنچانے کے لئے صرف ایک ”رہنما استاد“ تھا۔ یعنی جب لوگوں نے اخلاقی نصب العین کے حقیقی معنی کو سمجھ لیا تو پھر قانون کے تنگ احکام کی حاجت نہیں رہ گئی، لیکن با این سبب حصول مقصد کے لئے بطور ایک تیاری کے اُن احکام کا قیام لازمی تھا۔ قریب قریب ہی حال تمام قوانین کا ہے۔ جب لوگ حقیقی آزادی کو پالیتے ہیں، تو یہ نہایت ہی تنگ اور بے معنی ہو جاتے ہیں، لیکن شروع میں ناروا آزادی کی روک تھام کے لئے ان کا وجود ضروری ہوتا ہے۔ جس چیز کو لوگ

لہ اسٹینسر نے اپنی مشہور، لیکن ایک طرفہ کتاب ”The man Versus State“ ”انسان بمقابلہ حکومت“ میں جو کچھ لکھا ہے، اس میں بھی صداقت کا عنصر نمایاں ہے۔ اسی بحث کے بعض پہلوؤں کی تشریح نسبتاً زیادہ احتیاط کے ساتھ Aspects of the Social Problem ”مردہذا کے اجتماعی مسائل“ میں کی گئی ہے۔

ابتداء میں شوق سے کرتے تھے اور بعد کچھ عادت نہ پاتی ہے۔ اور پھر وہ اس کو اپنے شخصی
 ارادہ سے انجام دینے لگتے تھے۔ ۴۴ قانون وجود میں آتا ہے، پھر عادت اور پھر شوق۔
 ہم حقوق اور فرائض کا قانون اور سامنے عام کی قانون کا اصلی کام لوگوں کے حقوق و فرائض
 کی انکسار و تحظیم ہے۔ یہ دونوں چیزیں باہم لازم و ملزوم اور تمام
 ترافعاتی ہیں۔ ہر حق اپنے ساتھ ایک فرض لاتا ہے۔ اور یہ صرف اس نظام ہی میں
 نہیں، کہ جب ایک شخص کوئی حق رکھتا ہے، تو دوسروں پر اس حق کی درست فرض پڑ جاتی
 ہے۔ بلکہ اس دقیق تر معنی کے لحاظ سے بھی کہ جب کسی شخص کو کوئی حق ملتا ہے، تو ساتھ
 ہی اس حق کو فلاح عام کے لیے استعمال کرنے کا فرض بھی اس پر عائد ہو جاتا ہے۔
 قانونی اور اخلاقی فرض کے ملازم ایک خاص انتہا کی وجہ سے، بہت سے لوگوں کا
 ذہن اس دقیق تر معنی کی طرف نہیں جاتا۔ قوانین کے ذریعہ سے حقوق کے تمام میں
 عملی امور سہولت ہوتی ہے، ورنہ ان کے ان حقوق سے جو فرائض عائد ہوتے ہیں، ان کو
 قانون کی قوت سے منہ آ آسان نہیں جاسی ہے۔ یہ دوسرا ہوتا ہے، کہ ان فرائض کے
 سے وجود ہی نہیں ہے۔ مثلاً جائداد و ملکیت کا تحفظ تو آسان ہے، لیکن لوگوں کو
 اس پر بیکور کرنا کہ وہ اپنے اپنے مفاد کو بڑھا و مستقل طور سے مرعہ کرے نہایت ہی دشوار
 اور خطرناک ہے، بلکہ اس پر ہے، کہ ایک معمولی حد سے آگے اس قسم کی کوشش خود اپنے
 مقصد کے لئے ہلک ثابت ہو گئی جاسی ہے۔ یہ سوال چل گیا ہے، کہ آئی کو بہتر چیز
 کا اختیار ہے جن پر مرعہ کرے، نہ ملک کا قانون یا اس کو یا اختیار حاصل ہے، لیکن اخلاق
 اس پر بہتر چیز کا بھی اس طرح رفاہ عام کیلئے مرعہ کرنا فرض ہے کہ گویا دوسروں ہی کی ہے۔ حقیقت میں

یہ دوسری چیز ہے، مثلاً اخلاق و عقائد، مثلاً صفات، میں کو آپ نے ان کے حقوق کے لئے ایک حد تک
 کیا ہے، جس سے ان کے حقوق کو کمزور نہ ہو سکے۔ ایک موقع پر اگر باکری چارے کے بارے
 میں بحث ہو گئی، ورنہ نہ کہ ایک کھانا غلیظ یا غریب پر چربی نہ بک کی چیز ہے، نہ تو وہ ان کے جواب دہ
 یہ دقیق فرق چربی کہ سے بھر ہے، انہی پر چربی الخلاق کی نسبت میں کیا جاسکتا ہے، اگر وہ سب
 سے اخلاقی نہیں ہے۔ بلکہ یہ سب ہے، لیکن پھر بھی چربی الخلاق میں الخلاق کی تعلیم کا کام ضرور ہو سکتا
 ہے۔ نہ تو ان کو کسی ایک حد تک ہی جواب دیا جاسکتا تھا، دیکھو، پھر مثالیہ ۲۲

کسی آدمی کے حقوق کے متعلق اس سے زیادہ نہیں، کہ رفاه عام کی خاطر بعض چیزوں کا اسکو مالک بنا دینا مناسب ہوتا ہے۔ اور چونکہ ایسا رفاه عام کی خاطر کیا جاتا ہے، اس لئے اس کا فرض ہے، کہ اسی مقصد میں ان چیزوں کو لگائے۔ ورنہ بجائے خود محض انفرادی حیثیت میں وہ کسی چیز کا بھی کوئی حق نہیں رکھتا۔ وہ ایک اجتماعی کل کا جز ہے، اور وہ صرف اسی چیز کا حقدار ہو سکتا ہے، جس کا اس کل کی بہلانی کے لئے اسکو ہونا چاہئے۔ اب ذیل میں ہم بعض اہم حقوق پر مختصراً بحث کرتے ہیں۔

۵۔ حقوق الناس

(الف، زندگی)۔ انسانی حقوق میں مقدم ترین حق زندہ رہنے کا ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہے، کہ غایت اخلاق، یعنی تکمیل نفس ایک شخصی شے ہے۔ ورنہ اگر یہ غایت کوئی غیر شخصی چیز ہوتی، تو شخصی حیات کو اس پر بجا طور سے قربان کیا جاسکتا تھا۔ لیکن جس نفس یا شخصیت کی تکمیل مقصود ہے، وہ چونکہ انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی نفس ہے اس لئے بعض اوقات افراد کی زندگی کا جماعت کی خاطر قربان کرنا حق بجانب ہوتا ہے۔ مگر ایسی صورتیں مستثنیات میں داخل ہیں۔ عمومی حیثیت سے انسانی فلاح انسانی حیات کے بقاؤ و تحفظ ہی کی مقتضی ہے۔ اسی لئے حرمت حیات کے حق کا تسلیم کرنا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ البتہ جماعت کی بعض ابتدائی صورتوں میں یہ حق تک نہیں مسلم ہوتا۔ بچوں کو اکثر معرض ہلاکت میں ڈال دیا جاتا ہے اور اسے ان جنگ کو بے دریغ بترجیح کر دیا جاتا ہے۔ بعض تمدن قوموں تک میں حرمت حیات کو ایک کیسل سمجھا جاتا ہے اور بات بات پر مبارزت و ڈول، ہوتی ہے۔ سچ تو یہ ہے، کہ اگر زندگی کی قدر و قیمت کا انسان کو پورا پورا اندازہ ہوتا، تو تمدن اقوام میں جنگ کا سرے سے خاتمہ ہی ہو جاتا۔ لیکن یہ درست تو یہی اصول صحیح ہے، کہ اگر صلح چاہتے ہو، تو جنگ کرو، ساتھ ہی یہ امر بھی ملحوظ رہنا چاہئے، کہ کسی قوم کے شہریوں کا حق حیات اسوقت تک حقیقی معنی میں محفوظ و مامون نہیں کہا جاسکتا، جب تک حصول معاش کے وسائل بھی محفوظ نہ ہوں۔ یعنی حق زندگی مستلزم ہے، حق معیشت کو۔

لے کہ کوئی قصاص حیات میں بھی ہے۔

۱۔ اس پر پورے ہونی چاہئے اور بعض دیگر مقصود اشتراکیت نے نہ دیا ہے۔ یہ سوال کہ اس قسم کے حق کو کس حد تک اور کن وسائل سے محفوظ کیا جاسکتا ہے، معنفین سیاسیات و اقتصادیات کے دائرہ بحث کی چیز ہے، جنکو بالآخر اس کا فیصلہ فرغ انسان کے ملی فہم و احساس پر چھوڑنا پڑیگا۔

تمام حقوق کی طرح حق حیات بھی اپنے ساتھ ایک فرض رکھتا ہے، اور وہ دوسروں، اور اپنی دونوں کی زندگی کے احترام کا فرض ہے۔ جو شخص قتل و غلہ ریزی سے اس فرض کو توڑتا ہے، وہ اپنے حق حیات کو زائل کر دیتا ہے، اور بجائے اس سے محروم کر دیا جاسکتا ہے۔

دب، آزادی۔ دوسرا وجہ آزادی کے حق کا ہے۔ جبکی بنیاد اس پر ہے، کہ اخلاقی نصب العین کا متحقق انفرادی ارادے کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس حق کے تسلیم و قبول کی نسبت علی العموم حق حیات سے بہت بعد میں آتی ہے غلامی کا وجود اسیران جنگ کے قتل کے بہت بعد تک قائم رہا ہے، اور آج بھی جبکہ غلامی کا اصول ناجائز قرار پایا چکا ہے، محنت و جائداد وغیرہ کے متعلق ایسے معاہدوں کا دستہ قائم ہے، جو انسان کی آزادانہ زندگی کی راہ میں اکثر حائل ہوتے رہتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ایک قلم مطالبہ جاتی نہ ممکن ہے، نہ اُس کا کبھی قصد کرنا چاہیے۔ یہ کبھی بھی کسی خوش نظم جماعت میں روا نہیں ہو سکتا، کہ اس کے افراد کا جو جی چاہے کر بیٹھیں۔ حق آزادی کے صرف یہ معنی ہیں، کہ نظام جماعت کو قائم رکھ کر جس ممکن حد تک دوسروں کی خلل اندازی کے بغیر آدمی کو اپنی زندگی کی ترقی کا موقع مل سکتا ہے، ملنا چاہیے۔

حق آزادی سے انسان پر جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ اس حق کو وہ عقلی مقاصد کے حصول میں استعمال کرے۔ بلکہ نہ ٹھیک کہا ہے، کہ جو لوگ آزادی کے

لے ہیگل نے فلسفۂ تاریخ کے مقدمہ میں لکھا ہے، کہ مشرق والوں کے نزدیک صرف ایک شخص یعنی خود مختار بادشاہ آزاد ہے۔ دوسری طرف یونانی یہ سمجھتے تھے، کہ کچھ لوگ یعنی خود اہل یونان آزاد ہیں اور برہمنی تو ان کے خیال میں فطرۃ غلامی ہی کے لیے موزوں تھے۔ باقی یہ مطالبہ کہ سب آزاد ہیں عیسائیت کے زیر اثر موجودہ دور کے لیے محفوظ تھا۔ اور عہد اصلاح (نارٹھن) کے زمانہ سے اس مطالبہ نے خصوصیت کے ساتھ قوت و اہمیت حاصل کر لی ہے۔ حتیٰ کہ بعض اوقات تو یہ انتہا پسندی کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ مثلاً رچرڈ وغیرہ کے ان یا اس کے بعد زمانہ کے لیے دیکھو "A Plea for Liberty" (حجۃ آزادی) اور اسپنسر کی انسان بمقابلہ حکومت دیکھنی چاہیے۔ ان خیالات کی تنقید کے لیے نیچے کی "Principles of State Interference" (اصول مداخلت حکومت) دیکھو۔

شاید ہیں، پہلے ان کو عاقل و صالح ہونا چاہیئے، اسی شرط پر آزادی دی جاسکتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے، کہ معمول آزادی میں جو دیر لگتی ہے، وہ بیجا نہیں ہوتی۔ آزادی کوئی متاع نہیں ہے، جو خریدی یا بخشی جاسکتی ہو بلکہ اس کو قوت بازو سے حاصل کرنا پڑتا ہے۔

درج، ملکیت۔ حق ملکیت کو حق آزادی کا قریب قریب جز سمجھا جاتا ہے۔ ہر مقصد کے لئے اسباب و وسائل کا ہونا ضروری ہے، اگر کسی شخص کو استقلال حاصل کھاتی نہیں حاصل ہے، تو طلب مقصد کے لئے اس کی آزادی عملاً بے معنی ہے۔ لیکن وسائل، خصوصاً آراضی وغیرہ کی قسم کے وسائل کی مقدار چونکہ محدود ہے، اسلئے یہ سوال نہایت ہی مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کے استعمال کو افراد جماعت پر کیونکر تقسیم کیا جائے۔ اگر صرف چند آدمیوں کے لئے ان کو مخصوص کر دیا جائے، تو شہریوں کی بڑی تعداد کا حق آزادی مارا جاتا ہے۔ بھرکیف یہ بحث مصنفین سیاسیات کے دائرہ کی ہے۔ خالص اخلاقیاتی نقطہ نظر سے ہم کو حق ملکیت کی اہمیت پر صرف اس حد تک زور دینا چاہیئے، جس حد تک کہ یہ آزادانہ ارتقاء حیات میں معین ہے۔ حق ملکیت سے جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو عاقلانہ طور سے فلاح عامہ کے لئے استعمال کیا جائے۔ جن قوموں کی طرف سے اس فرض کے ادا کرنے کا اطمینان نہیں ہوتا، ان کو حق ملکیت بھی نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ ابتدائی درجہ کی قوموں میں اس قسم کا حق تقریباً منقود ہے۔ ہر چیز ملک عام ہے۔ جیسے جیسے انسان مستعد و تعلیم یافتہ ہوتا جاتا ہے، ویسے ویسے وہ حق ملکیت کے لئے بھی صالح ہوتا جاتا ہے۔ بلکہ تمدن و تعلیم کے بعد بھی علی العموم اتنی احتیاط ضروری ہوتی ہے، کہ اس حق کو سوء استعمال سے بچانے کے لئے کچھ نہ کچھ پیش بندی کرنا پڑتی ہے۔

۱۔ علی بن ابی ایک دوسری جگہ۔ Fenure of Kings & Magistrates ملش کہتا ہے کہ

بجز صالح لوگوں کے اور کوئی آزادی کا خواہاں نہیں ہو سکتا باقی دوسرے لوگ آزادی نہیں بلکہ آو باشی کے گریہ ہوتے ہیں، جس کا شیوع سب سے زیادہ خود مختار سلطنتوں میں ہوتا ہے،
۲۔ خالص اخلاقی نقطہ نظر سے تو یہ کہنا چاہیئے، کہ آدمی کسی قسم کی ملکیت کا بھی کوئی حق نہیں رکھتا۔ بجز

بعض مصنفین (مثلاً فلاطون) کا خیال تو اسی بنا پر یہ ہے، کہ ایک اعلیٰ نظام حکومت میں، تمام چیزیں مشترک ہونی چاہئیں، اور شخصی ملکیت کا کوئی حق ہی دوسرے سے نہ ہونا چاہئے۔ لیکن یہ حقیقت میں غلطی ہے۔ بلکہ اس کے بجائے ارسطو کا خیال غالباً زیادہ صحیح تھا، کہ اعلیٰ نظام حکومت میں ہر شخص کو ضروری وسائل کے استعمال کی آزادی ہونی چاہئے۔ البتہ اس کی تعلیم ہونی چاہئے، کہ یہ استعمال رفاہ عام کے لئے ہو۔

د) معاہدہ۔ ایک اور اہم حق معاہدات کا ایفا ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے کی کسی خدمت کا معاہدہ کرتا ہے تو وہ سرے کو حق حاصل ہے کہ اس معاہدہ کو پورا کرائے۔ ابتدائی درجہ کی جماعتوں میں معاہدہ کی قبیل سے کسی شے کا یہ شکل ہی وجود ہوتا ہے۔ ان کے تعلقات کی بنیاد تمام تر تقریباً پیدائش پر ہوتی ہے۔ جن میں غیر صرف قوت کے زور سے ہو سکتا ہے اسی بنا پر کہا گیا ہے۔ کہ جائیں اپنی طبعی حالت سے معاہدہ کی طرف ترقی کرتی ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۸۴) اور چیزوں کے کیچکو اس نے اپنے وجود کا لازمی جز بنا لیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن مصنف جی میل کہتا ہے کہ ”صحیح معنی میں کسی شے کا بھی مالک نہیں ہوں، مگر اس چیز کا جو میں ہوں، لیکن علی سیاست میں اس اصول کا پناہنا ناممکن ہے۔ باین ہمہ اس سے اصول کی اہمیت میں فرق نہ رہتا۔ لہٰذا دیکھو ”جمہوریت فلاطون“ کتاب دوم۔ فلاطون اصول اشتراکیت کو کس حد تک لیجانا چاہتا تھا، اس کا صاف متعین طور پر پتہ نہیں چلتا۔ موجودہ دور میں اشتراکیت کی جسطرح حمایت کی جاتی ہے اس کے لئے اس ”News from Now here“ دیکھو۔

”سیاسیات ارسطو ۵۱۲“

تیسرے یہ سوال نہایت پیچیدہ ہے کہ اراضی وغیرہ کی قسم کی ملکیت پر جس میں زیادت و نقص کی صلاحیت نہیں یہ اصول کہاں تک صادق آسکتا ہے۔

یہ بخلاف اسکے موجودہ ایام میں معاہدہ تعلقات کے قائم کرنے کا اس قدر عام طریقہ بن گیا ہے کہ بعض مصنفین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ تمام تعلقات معاہدات ہی پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ ”حکومت کی بنیاد ایک اجتماعی معاہدہ ہے۔“ پائرس اور روسو اس نظریہ کے غاضق تالین میں ہیں، یہ کہنے ”Reflection

on The Revolutions in France of The Original Contract“ (انقلاب فرانس) میں اس نظریہ پر نہایت برزور حملہ کیا ہے۔ دیکھو میرٹ کی

”غناصرا اخلاقیات“ ۱۱۱۔ ”نوٹ لا مقلات ہیوم“ (لینن) میں بھی اس پر ایک عمدہ تنقید ہے۔
شہ دیکھو میرٹ Maine کی کتاب ”Ancient Law“ (قانون قدیم) باب ۵

حق معاہدہ سے جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ صرف ایسے ہی معاہدے کرنا چاہئیں، جو جائز طور سے پورے کئے جاسکتے ہوں۔ مثلاً یہ کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے، کہ وہ اپنے کو غلام بنانے کا معاہدہ کر سکے۔ نہ باوجود صلاحیت کے کسی کو ایسے معاہدہ کا حق حاصل ہے، جیسا کہ فاسٹ نے میٹیسٹوٹنس کے ساتھ کیا تھا، یہی وجہ ہے، کہ حق ملکیت کی طرح حق معاہدہ بھی اعلیٰ درجہ کی ترقی یافتہ ہی قوم میں ممکن ہے، اور اس پر بھی کافی تحفظ و احتیاط کی ضرورت ہے۔

اس، تعلیم۔ سب سے آخری حق جس کا ذکر یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے، تعلیم کا حق ہے۔ اس میں حق اور فرض دونوں اس طرح مجتمع ہو گئے ہیں، کہ ان کا جدا کرنا مشکل ہے۔ ہر شخص اپنی حیثیت کے مطابق اپنے کو تعلیم دینے کا حق اور فرض دونوں رکھتا ہے، کیونکہ نفس عاقلہ کی تکمیل کے لئے تعلیم لازمی شے ہے۔ یہ ایک ایسا حق ہے، جس کے قبول کرنے میں بعض بڑے سے بڑے متحد ملالک تک نے ہمتیں لگا دی ہیں، اور آج بھی بہت سے متحد ملکوں میں عامۃ الناس کی اعلیٰ تعلیم تک رسائی نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک واضح حقیقت ہے، کہ عمدہ نظام حکومت وہی ہے، جس میں ہر شخص کو اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو ترقی دینے کے بہترین وسائل و مواقع حاصل ہوں۔

ہر حقوق و فرائض کا انتہائی مدعا۔
فرا سے خود کے بعد معلوم ہو سکتا ہے، کہ حقوق و فرائض کا انتہائی مدعا یہ ہے، کہ جس قوم کے ہم فرد میں اس کی اعلیٰ سے اعلیٰ بہبود کے لئے ہماری زندگی کے نشوونما کو جو وسائل درکار ہیں، ان پر

ہم کو پورا حق حاصل ہے، اور ان وسائل کو اسی مقصد بہبود کے بہترین حصول کے لئے لے اسی لئے کارلائل کا یہ خیال منطاطہ اخیر ہے، کہ غلامی نام ہے زندگی بہر کے لئے صرف اپنی خدمات کو اجرت پر دینے کا۔ دیکھو اس کے "Latter-Day Pamphlets" انسان کو اپنی آزادی کے فروخت کرنے کا کوئی حق نہیں حاصل ہے۔

یہ ایک قصہ کی طرف اشارہ ہے، جس میں فاسٹ نے میٹیسٹوٹنس نامی ایک شیطانی روح یا دیو کی مدد کے معاوضہ میں اپنے کو اس کے حوالہ کر دیا تھا۔ م
سے بعض لوگ اپنے ناموافق حالات (مثلاً املاس) کی وجہ سے ناراض شرائط پر معاہدات کرنے کے لئے آدھن ہو جاتے ہیں۔ تاہم امکان اسکی روک تھام ہونی چاہئے۔

استعمال کرنا ہمارا فرض ہے

۶۔ شعائر اجتماعیہ | جماعتی شیرازہ بندی کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ اور ان سے جو باہمی علائق پیدا ہوتے ہیں، وہ اکثر اخلاقی لحاظ سے اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، کہ ان کی بعض خاص خاص صورتوں کا مختصر ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(الف) خاندان۔ خاندان کی بنیاد فطری الفت و موانست پر ہے۔ اس کا اصلی مقصد پیار گئی طفولیت کی حفاظت و خبر گیری، اور اسی کے ساتھ محبت و دوستی کی اعلیٰ ترین صورتوں کے لئے ایک معقول و مناسب محل کی فراہمی ہے۔ کیونکہ بچوں کی خبر گیری کو حکومت کے کسی انتظام کے بجائے ماں باپ کی محبت زیادہ بہتر طور سے انجام دے سکتی ہے، علیٰ ہذا اعلیٰ ترین محبت و دوستی کا حق بھی ایک چھوٹے دائرہ میں زیادہ خونی کے ساتھ پورا ہو سکتا ہے۔ لیکن والدین کے اختیارات کی تحدید لازمی ہے، مثلاً بچوں سے کچی عمر میں ناموزوں محنت و مشقت نہ لینے پائیں، اور ان کو مناسب تعلیم دلانے پر مجبور ہوں۔ خاندان میں زن و شوہر کا تعلق صحیح معنی میں برابری کا

ہے یہاں حقوق و فرائض کا جو مفہوم میں نے بیان کیا، وہ اخلاقی مفہوم ہے۔ یہی بات کہ دامغان حقوق و فرائض پر کسی حد تک عمل درآمد کرایا جاسکتا ہے، یہ بحث حکماء سیاست کے دائرہ کی ہے، ان مباحث کے لئے رتبہ جو کی ”عناصر سیاسیات“ (خصوصاً باب ۲-۶) کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

۷۔ فلاطون کا خیال اس کے برعکس تھا۔ دیکھو ”ریپبلک“ کتاب ۵۔

۸۔ قدیم العصر یونانیوں میں دوستی و محبت کی اعلیٰ صورتیں تقریباً تمام تر مردوں ہی کے مابین محدود تھیں۔ عورتوں کا مرتبہ اس قدر پست تھا، کہ شہریوں کی اعلیٰ زندگی میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ اسی واقعہ نے حیات منزلی کے متعلق یونانیوں کے خیالات کو قریب قریب بالکل اسی طرح برباد کر دیا تھا جس طرح کہ غلامی کے جواز اور زراعت کے سوا تمام پیشوں کی تخلیق نے کاروباری حیات کے تسلی آنکے خیالات کو تباہ کر دیا تھا۔ خاندان کی بحث کے لئے دیکھو میکیل کی ”فلسفہ صواب“ نیز کابی کی ”مارل فلاسفی دھرم“

باب ۶، اور ڈیو اس کی ”Studies of Family Life“ (مباحث حیات، صغریٰ)، ارسطو نے اپنی کتاب ”سیاسیات“ کے ابتدائی دو بابوں میں اس بحث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا مطالعہ آج بھی فائدہ سے خالی نہیں۔

تعلق ہے لیکن اگر یہ برابری باہمی محبت سے قائم نہ ہو، تو حکومت کے کسی ضابطہ سے اس کا قیام ناممکن ہے، الا آنکہ انفرادی آزادی میں ناقابلِ تحمل مداخلت سے کام لیا جائے۔ لہذا اس مقصد کے لئے پرزور رائے عامہ کا پیدا کرنا زیادہ اہمیت رکھتا ہے البتہ کامل مساوات حقوق کی راہ میں جو مواقع حائل ہوں ان کو قانون کی مدد سے کافی حد تک رفع کیا جاسکتا ہے۔

دب، کاس و بار۔ کار و باری تعلقات کی نوعیت خاندانی تعلقات سے بالکل متضاد ہے۔ ان کی بنیاد باہمی محبت پر نہیں، بلکہ معاہدہ پر ہوتی ہے، اور یہ برابری نہیں بلکہ ماتحتی کے تعلقات ہوتے ہیں۔ بلاشبہ خاندان میں بھی بچے والدین کے ماتحت ہوتے ہیں، لیکن یہ کم سن کامسن کے اور محتاج حفاظت کا اپنے قدرتی محافظ کے ماتحت ہونا ہے۔

بخلاف اس کے کار باری زندگی میں جو ماتحتی ہوتی ہے، وہ حفاظت کی محتاجی یا سن کی کمی پر نہیں بلکہ محض خارجی مقاصد پر مبنی ہوتی ہے۔ لہذا اس صورت میں ایسے قواعد و ضوابط کی ضرورت ہے، جن سے معاہدات میں انصاف و راستی قائم رہ سکے، اور ماتحتی، غلامی کی حد کو نہ پہنچنے پائے۔ اس امر پر لوگ لمبا اوقات تا سرف کرتے ہیں، کہ جس قدر تمدن بڑھتا جاتا ہے، اسی قدر کار باری زندگی میں آدمیوں کا باہمی تعلق خاندانی تعلق کی نوعیت سے دور ہوتا جاتا ہے۔ پہلے آقا و خادم کا تعلق قریب قریب خاندانی یا مہمانانہ نوعیت کا ہوتا تھا، مگر اب بقول کارلائل کے بجز ”روپیہ کے تعلق“ کے اور کوئی رشتہ نہیں رہ گیا ہے۔

لے سرپلی اسٹون نے ”حکمت اخلاقیہ“ باب ۳، اس عام دستور پر اعتراض کیا ہے، کہ لوگ خاندانی تعلق کو اجتماعی نظامات میں شمار کرتے ہیں کیونکہ خاندانی رشتہ کی بنیاد عضویاتی احتیاجات پر ہے، اور سیاسی اتحاد کی یہ فرع نہیں بلکہ اصل ہے۔ اجتماعیات یا سیاسیات کے معلم کے لئے یہ اعتراض قابلِ لحاظ ہے، لیکن خاندان کے اخلاقی مفہوم پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑتا۔ اس کے علاوہ کسی ترقی یافتہ مفہوم میں خاندان کے وجود کے لئے قانونی یا قانون جیسی کسی نہ کسی قسم کی ایسی قوت کا ہونا ضروری ہے، جو شادی کے مسلمہ حقوق کو پورا کر سکے، چاہے وہ شادی کثرت زوجات یا ازدواج کی صورت میں یا وحدت ازدواج کی صورت میں۔ لہذا اس معنی کر کے اجتماعی نظام، منزلی نظام پر مقدم ہے، اور اجتماعی نظام کے نشوونما کے ساتھ اس میں تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔

لیکن اس کا قابل تاسف ہونا بحث طلب ہے۔ کیونکہ مہربانہ تعلق، جب کسی فطری رشتہ
محبت پر مبنی ہو، تو وہ آسانی سے ظلم و استبداد کی طرف مودی ہو سکتا ہے۔ اس لئے
غالباً بہترین صورت یہی ہے، کہ کارباری تعلقات خالص معاہدانہ حیثیت کے
ہوں۔ بے شک یہ طریقہ باہمی رفق و وفاداری میں کسی حد تک خلل ہو سکتا ہے،
لیکن ساتھ ہی اس میں بھی شک نہیں، کہ اس سے نا انصافی کا ایک بڑی حد تک
سد باب ہو جاتا ہے۔ رہے رفق و محبت کے جذبات تو وہ آقا و خادم کے رشتہ
کے بجائے، ہمسائیگی و ہم وطنی کے رشتہ سے بڑھائے جاسکتے ہیں، اور اعانت
و مدد دی کی عملی خدمات کو خاص خاص آقاؤں کی جگہ جماعت من حیث المجموع زیادہ بہتر
طریقہ سے انجام دے سکتی ہے۔

تاہم اس میں شبہ نہیں، کہ جو شے مانتی کی سختی و ناگوارگی کے گھٹانے میں معین ہو وہ
نہایت ہی متحسن ہے۔ اس لئے معاونت و اتحاد عمل کی جتنی بھی قابل عمل صورتیں
ہوں، ان سب کو دل و جان سے ترقی دینا چاہئے۔ یہ بحث بھی کہ کاروبار کے کن
اصناف کو بڑھانا اور کن کو گھٹانا چاہئے؟ ایک بڑی حد تک اخلاقی بحث ہے،
گو ان طریقوں کی بحث جن سے کاروبار کے کسی شعبہ کی ترقی یا تنزل ہو سکتا ہے،
علمائے اقتصادیات و فلاسفہ سیاسیات کا کام ہے۔ موجودہ زمانہ میں کاروباری زندگی
کے جو حالات ہیں، ان میں جو کاروبار کی ترقی و تنزل زیادہ تر اشیائے تجارت کی مانگ
کی کمی و بیشی پر موقوف ہے، اور یہ کمی بیشی زیادہ تر لوگوں کے مذاق، فیشن اور عادات
کے تغیر و تبدل پر مبنی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے، کہ ان تغیرات سے جن چیزوں کی

لہ اول الذکر صورت میں ان جذبات کی وسعت کا زیادہ موقع ہے، البتہ قوی شاید ثانی الذکر صورت
میں یہ زیادہ ہوں گے۔

تہ قدرتی احوال میں جو تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے باجو تغیرات جدید ایجادات و اکتشافات سے پیدا ہوتے ہیں،
ان سے سبب نہیں، کہ ان سے اخلاقیات کا تعلق نہایت ہی دور کا ہے۔ کیونکہ یہ سوال کہ کس حد تک
لوگوں کو جدید اکتشافات اور ان کے استعمال کی اجازت دینی چاہئے۔ بحالت موجودہ کوئی عملی سوال
مشکل ہی سے خیال کیا جاسکتا ہے۔

مانگ پیدا ہوتی ہے، اگر وہ حیات انسانی کے تحفظ و ترقی کے لئے ضروری ہیں، اور جن چیزوں سے یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں، وہ حیات انسانی کے حق میں مضر نہیں ہیں، تو اخلاقی لحاظ سے، اس کے استحسان و جواز میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ اخلاق کا سوال خصوصیت کے ساتھ عیش پرستی کے سامانوں اور ان چیزوں کے استعمال میں پیدا ہوتا ہے، جن کے پیدا کرنے کے لئے خطرناک و مضر وسائل اختیار کرنا پڑتے ہیں۔ اور اس سوال کا فیصلہ صرف یہ دیکھنے سے ہو سکتا ہے، کہ زندگی کے اعلیٰ و اصلی مقصد کے لحاظ سے ان چیزوں میں منفعت کا پہلو غالب ہے یا مضرت کا۔

(ج) جماعت عملانی۔ اگر لوگوں کے کارباری تعلقات کو محض معاہدہ نہ رکھنا ہے، تو ان مربیانہ و ہمدردانہ فرائض کو جو افراد کے ہاتھ میں نہیں چھوڑے جا سکتے، جماعت کو من حیث المجموع اپنے ذمہ لینا ہوگا۔ یہ کام ایک حد تک تو مرکزی حکومت کا ہے، لیکن بڑی حد تک اس کا انتظام ہر ضلع اپنے لئے الگ الگ زیادہ خوبی کے ساتھ کر سکتا ہے۔ شہریوں کی خبر گیری کا یہ انتظام، اس قسم کی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جیسے کہ حفظان صحت کا اہتمام، وسائل تعلیم کی فراہمی، حادثوں کی روک تھام، کھانسنے پینے کی چیزوں میں میل یا دیگر اصناف خدج کا سد باب، اور جو لوگ محنت مزدوری کے ناقابل ہیں ان کے لئے معاش کا بندوبست۔ رہی ان چیزوں کی تفصیل اور یہ بحث کہ ان کا بہتر انتظام مرکزی حکومت کر سکتی ہے یا مقامی، تو یہ مصنفین سیاسیات کے دائرہ کی بحث ہے۔

(د) مذہب۔ لیکن مربیانہ خبر گیری کا حق اصل یہ ہے، کہ کسی عمرانی نظام سے نہیں پورا ہو سکتا۔ اس لئے کہ جس نظام کی بنیاد محبت نہیں بلکہ قانون ہو، اس میں ایک گونہ سختی و درستی کا پایا جانا لازمی ہے۔ لہذا ضرورت ہے، کہ اس کی تلافی مزید شخصی و باطنی

لے عیش پرستی کے متعلق حال میں متعدد دلچسپ بحثیں ہوئی ہیں۔ مثلاً دیکھو سینیکٹ کی کتاب "مسی تمدن" میکن کی "اخلاقیات شہریت" (Ethics of Citizenship) اسٹون کی "اجتماعی حقوق و فرائض" (Social Rights & Duties) اور پروفیسر سچوک کا مضمون، جو "بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات"، جلد ۱۰ نمبر اول میں نکلا ہے۔

کے اضافہ سے کیجا ہے۔ ان روابط کا مرکز مذہب ہے، جس کا کام انسانی تعلقات کے اعلیٰ ترین نصب العین کی تکمیل ہے۔ یہ نہایت ہی افسوس کی بات ہے، مذہب جس حد کمال تک اس مقصد کو پورا کر سکتا تھا، مذہبی اختلافات اُس میں حاصل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ قرون وسطیٰ میں جیب ایک ہی کیتھولک فرقہ کا غلبہ تھا، تو یہ غرض زیادہ خوبی کے ساتھ حاصل تھی، بشرطیکہ حیات اجتماعی کے شدید مختلف حالات کے اندر شعائر و عوائد کے اثر کا موازنہ ممکن بھی ہو، اختلاف مذہب سے جو نقص پیدا ہوتا ہے، اُس کا علاج غالباً مذہبی فرقہ بندیوں سے آزاد کچھ شعائر اخلاق کی اقامت سے ہو سکتا ہے۔ لیکن اس بحث کو ایک ابتدائی درجہ کی کتاب میں چھیڑنا موزوں نہ ہو گا۔ علاوہ میں جب تک خلاص اخلاقی نوعیت کے سوا دیگر مباحث سے بھی کام نہ لیا جائے، اس مسئلہ کا تشفی بخش حل مشکل ہی سے ممکن ہے۔ بعینہ یہی حال مذہب و حکومت کے تعلق کی بحث کا بھی ہے۔

(۱) حکومت، اجتماعی تعلقات کی سب سے بالا دست نگران و محافظ ہے۔ یہ قوانین بناتی اور ان کو نافذ کرتی ہے۔ نیز یہ بہت سے ایسے کام انجام دیتی ہے، جن سے شخصی انتظامات خوبی و سہولت کے ساتھ عہدہ برائیں ہو سکتے۔ مثلاً ملک کی فوجی حفاظت، ڈاک کا اہتمام اور بعض ممالک میں توپوں کا انتظام بھی حکومت ہی کرتی ہے۔ اس قسم کی چیزوں کو کس حد تک حکومت کے ہاتھ میں رہنا چاہیے، یہ بحث ایک اخلاقی کتاب کی گنجائش سے تو باہر ہے۔ البتہ جو شخص اس سوال کا جواب دینا چاہے اس کے لئے اس امر کا لحاظ رکھنا نہایت اہم و ضروری ہے، کہ ان کاموں سے باشندگان حکومت کے اعلیٰ مقصد حیات میں کہاں تک مدد ملتی ہے۔

(۲) دوستی۔ وحدت اجتماعی کی یہ چند موٹی موٹی اصولی صورتیں تھیں، لیکن افراد انسانی کے ان باہمی تعلقات کی فہرست جنکے واسطے سے حیات اخلاقی کی تکمیل ہوتی ہے، انہی صورتوں میں ختم نہیں ہو جاتی۔ دوستی کے تعلق کا ذکر بھی ضروری ہے۔ قدیم یونانی مصنفین

لے پروفیسر گری نے اپنی کتاب "مقدمۃ اخلاقیات" (دیکھو اس کی تلخیص انڈکٹر کوٹ) میں اس بحث پر کافی بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔

کا استاد کی اس صورت یعنی دوستی پر خاص اعتنا تھا، اور اتباع اپیکورس کے ہاں تو اس کی اہمیت اپنی انتہا کو پہنچ گئی، حتیٰ کہ اُن کے نزدیک یہ رشتہ گویا حکومت کا قائم مقام قرار پا گیا تھا۔ آج کل کتابوں اور سیاحتوں وغیرہ نے انسان کے عالم اجتماعی کو اس قدر وسیع کر دیا ہے، کہ ان قریبی روابط کی اہمیت ایک حد تک گھٹ گئی ہے، تاہم یہ حقیقت اب بھی ٹالی جا رہا ہے، کہ دوست کے اندر گویا آدمی کو اپنی ہی ذات ایک دوسرے قالب میں مل جاتی ہے، اور اس طریقہ سے اُس کی ذات و شخصیت کا دائرہ نسبتہً جس احسن و اکمل عنوان سے وسیع ہو جاتا ہے، وہ کسی دوسری صورت تعلق سے ممکن نہیں۔ خصوصاً جب یہ دوستی اُس اعلیٰ نوعیت کی ہو، جیسی کہ ٹینسن و ہالام میں تھی، جس میں یہ کہا جاسکتا ہو، کہ جہاں میں غریب تھا وہ تو امیر تھا، لیکن تعلق کی اس صورت پر بھی یہاں کسی مزید مفصل بحث کا موقع نہیں ہے۔

۸۔ اجتماعی ترقی۔ یہ جتنے شعائر اوپر بیان ہوئے ہیں، سب میں ترقی تمدن کے ساتھ ساتھ تغیرات کا واقع ہونا لازمی ہے۔ لیکن ان تغیرات کے پیدا کرنے میں اسکا لحاظ ضروری ہے، کہ یہ محض عارضی فوائد پر مبنی نہ ہوں، اور جو فوائد ان سے حاصل ہوں اُن کے معاوضہ میں انسان کی قوتوں اور صلاحیتوں کا خون نہ کرنا پڑتا ہو۔ سب سے آخری معیار جس پر ہر ترقی کو کنا چاہئے، نفس عاقل کی تکمیل کا معیار ہے۔ مادی و اجتماعی ترقی صرف اسی حد تک مفید قیمتی ہے، جس حد تک کہ یہ نفس عاقل کی تکمیل کا ذریعہ ثابت ہو۔ اس ترقی کی نوعیت کی مزید تفصیل آگے چل کر ایک باب میں آئیگی۔

۹۔ انفرادیت اور اشتراکیت

حال میں اجتماعی ترقی کے متعلق جو بحثیں پیدا ہوئی ہیں، اُن کا مرجع زیادہ تر یہ سوال ہے، کہ ہم کو انفرادیت کی طرف بڑھنا چاہئے یا اشتراکیت کی طرف۔ انفرادیہ کا خیال ہے، کہ تاہم اسکاں افراد

کی آئادہ کو قائم رکھنا زیادہ اہم ہے۔ بخلاف ان کے اشتراکیہ یہ کہتے ہیں، کہ ہمیں اصلی شے افراد کے افعال کو فلاح عام کے نقطہ نظر سے منضبط و محدود کرنا ہے۔

لے آج بھی ”دوستی“ پر غالباً بہترین بحث وہی ہے جو ارسطو نے اپنی ”اخلاقیات“ میں کی ہے۔ لیکن کی ”اخلاق شہریت“ بھی دیکھو۔

لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ان دونوں اصولوں میں کوئی حقیقی تضاد نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے کہ نہ کل کی فلاح بغیر افراد کی فلاح کے ممکن ہے، نہ ہر شخص کو انفرادی آزادی بلا اس شرط کے دی جاسکتی ہے، کہ بحیثیت مجموعی اس میں عام فلاح مضمر ہو۔ لہذا اصلی سوال جو کرنے کا ہے، وہ یہ ہے، کہ کن چیزوں میں لوگوں کو زیادہ آزادی دینا مستحسن ہے، اور کن چیزوں میں ان کے افعال کی نگرانی و تحدید ضروری ہے؟ یہ تفصیلات یا جزئیات کا سوال ہے، جس کے انسانی ارتقا کی مختلف منزلوں میں مختلف جواب ہوں گے۔ موجودہ زمانہ میں عمومی ترقی و اشتراکیت کے مطالبہ کی جانب زیادہ رجحان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ حال کی فسلوں میں انفرادی پہلو پر حد سے زور دیا جانے لگا تھا جس کی بڑی وجہ یہ ہے، کہ اس زمانہ میں اجتماعی یا اشتراکی ترقی اعلیٰ پیشوں اور ہنرمندیوں کو ادنیٰ درجہ باز پابندیوں سے آزاد کرانے پر مشتمل ہو گئی ہے۔ اسی لئے اب اس کے بعد والا دور غالباً وہ ہوگا، جس میں ادنیٰ پیشوں اور کم صلاحیت والے لوگوں کے لئے جو خود اپنے نفع و نقصان کی خبر گیری نہیں کر سکتے سچی انسانی زندگی فراہم کرنے کی فکر ہوگی۔ پہلی قسم کی ترقی انفرادی طریقوں سے ہو سکتی تھی، دوسری میں ایک حد تک اشتراکیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ بحث بھی ایسی ہے، جس سے سرسری طور پر گذر جانے کے

لے اخلاقیات کے نقطہ نظر سے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انفرادیت و اشتراکیت دونوں ہمارے لئے اقتصادی احکام پیش کرتی ہیں۔ انفرادیت کا حکم ہے کہ "لوگوں کو مفلس و نادار نہ بنانا، ورنہ پھر شخص کو صرف اپنی ہی فلاح جوئی کی اجازت دینا پڑے گی" اشتراکیت کا حکم یہ ہے، کہ "لوگوں سے ناجائز فائدہ نہ اٹھانا" ورنہ کوئی شخص دوسرے کی فلاح کا محض آلہ نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

۱۔ اس موضوع پر پروفیسر ہائسن نے اپنی "نظام اخلاقیات" (Systemder Ethik) میں کافی حوالہ کے ساتھ بحث کی ہے۔ دیکھو جلد دوم کتاب ۴۔ باقی اشتراکیت کی عام بحث پر سیاسیات علیہ کے مطالعہ، دیکھو جگہ کی "Principles of Political Economy" (اصول سیاسیات) کتاب سوم، باب ۷۔ اور "مختصر سیاسیات" (Elements of politics) باب ۱۰۔ نیز "مباحث اخلاقیات" باب ۵۔ ان کے علاوہ ذیل کی کتابوں کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے۔

"Lectures on Political Obligation" بیکن کی

علامہ ہم تفصیلات میں نہیں پڑ سکتے۔

تعلیق عدالت

عدالت کے مفہوم و تخیل کی کوئی مکمل بحث تو ظاہر ہے، کلاس دہری کتاب کی وسعت سے خارج ہے، البتہ چند اشارات مناسب مل معلوم ہوتے ہیں۔
اس بحث میں زیادہ غلط بحث اس لئے واقع ہوا ہے، کہ لفظ عدالت کے ایک ابہام کو لوگ نظر انداز کرتے ہیں، یہ ابہام اگرچہ غلط فہم و ارسطو تک کی نظر، مخفی نہ تھا، لیکن موجودہ دور کے بعض مصنفین نے اس کو پہلایا ہے۔ عدالت کا لفظ دو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ہم آدمی کو بھی عادل کہتے ہیں اور قانون یا حکومت کو بھی ”عادلانہ“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اول الذکر مفہوم میں عدل قریب قریب خیر کے ہم معنی ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۹۷)، (سیاسی فرض) ریچی کی ”اصول مداخلت حکومت“، کرکپ کی Inquiry into Socialism، ”تحقیق اشتراکیت“، ڈونستھارپ کی Individualism، ”انفرادیت میکنی کی“ The State & the Individual، ”حکومت اور افراد“ موجودہ زمانہ کی صنعت و حرفت کے مسئلہ پر سب سے زیادہ اہم ”پورڈکیشن“ کی حال کی رپورٹیں ہیں اور مسٹر ہیورج کی کتاب ”Unemployment“ (بیکاسی)۔ اس سے بھی زیادہ حال کے زمانہ میں مسٹر ہابسن وغیرہ نے اقتصادی مسائل کو اخلاقی اصول کے ساتھ متعلق کرنے کی بہت کچھ کوشش کی ہے۔ یہاں خصوصیت کے ساتھ ہابسن کی وہ کتاب قابل حوالہ ہے جس کا نام ”Work & Wealth: A Human Valuation“ ہے۔ اس کتاب کا عام نقطہ نظر موجودہ اشتراکیت ہے، دکان اور دولت (انسانی قیمت) ہے۔ اس کتاب کا عام نقطہ نظر موجودہ اشتراکیت ہے، جس کی بنیاد زیادہ تر رکن اور کمتر رکن کی تعلیمات ہیں۔

یعنی دو عادل آدمی سے مراد وہ شخص ہوتا ہے، جو اجتماعی فرائض ادا کرنے کے لحاظ سے صاحب خیر ہوتا ہے۔ لہذا اس مفہوم میں عدالت مراد ہے، اجتماعی فضیلت کے بخلاف اس کے جب ہم قانون یا حکومت کو عادلانہ کہتے ہیں، تو مراد وہ قانون یا حکومت ہوتی ہے، جس میں کسی کے ساتھ رور عایت نہ ہو بلکہ جن لوگوں پر یہ قانون جاری ہو یا جو لوگ اس حکومت کے ماتحت ہوں، سب کے ساتھ انصاف و مساوات کا یکساں برتاؤ ہو۔ لفظ عدالت کے اس ابہام پر ایک حد تک اس لئے نہیں نظر پڑتی کہ بعض اوقات آدمی کے عادل ہونے کے وہی معنی لیتے ہیں جو قانون یا حکومت کے عادلانہ ہونے کے ہیں، یعنی لفظ عادل کو ہم ایسے اشخاص کی صفت قرار دیتے ہیں، جو قانون یا حکومت کی نمائندگی کی بنا پر کسی نہ کسی قسم کا حاکمانہ منصب و اقتدار رکھتے ہیں (مثلاً بادشاہ یا قاضی وغیرہ بلکہ والدین تک اس میں آجاتے ہیں)۔ اسی لئے بہت سے مصنفین کا ذہن ادھر نہیں گیا، کہ اس لفظ کے دو مفہوم ہیں۔ مثلاً لے نے، "افادہ" کے باب ۵ میں عدالت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ سب اسی لئے باطل ہو جاتا ہے، کہ اُس نے ان دو مفہام میں خلط مبحث کر دیا ہے۔ حال کے بعض مصنفین تک اسی ابہام میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ ڈاکٹر شوکت نے البتہ عدالت کے مذکورہ بالا دو نو مفہام میں نہایت احتیاط سے فرق کیا ہے، اور لکھا ہے، کہ میری بحث تمام تر

لے دیکھو اسکو کی "اخلاقیات" کتاب ۵۔ باب ۱۔ لیکن بعض اوقات "عادل آدمی" سے مراد محض وہ شخص ہوتا ہے، جو قانون کے عادل کردہ فرائض کو پورا کرتا ہے۔ دیکھو آگے باب ۳ و فصل ۱۶۔ مگر یہ نزدیک عادل کا یہ مفہوم نہ عام ہے اور نہ قابل اختیار۔

۵۔ ایضاً باب ۲۔

۳۔ عدالت کا ہم معنی انگریزی لفظ (جسٹس) جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اس کے معنی قانون اور حکم کے ہیں۔ اور "عادل آدمی" سے مراد وہ آدمی ہوتا ہے جو اخلاقی احکام یا قوانین کا پابند ہو۔ بخلاف اسکے عادلانہ حکومت یا قانون سے مراد وہ حکومت یا قانون ہوتا ہے، جو انصاف و مساوات کے اوصاف سے منصف ہو۔ (عربی میں لفظ "عدل" کے اصلی معنی استقامت و توسط کے ہیں، یعنی قیام و تعریف کے بیچ میں رہنا۔ کسی طرف کا ہلنا جھکنا نہ پانے یہ معنی عدالت کے مفہوم ثانی سے قریب تر معلوم ہوتے ہیں۔ م) لے "صنایع اخلاقیات" ۲۶-۲۵

ثانی الذکر مفہوم سے متعلق ہے، تاہم اس نے بھی جو مثالیں دی ہیں ان میں سے ایک کا تعلق اول الذکر مفہوم سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے، کہ "افراد کے ذاتی کردار کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ ان سے جو عدم مساوات بھی ظاہر ہو وہ خلافت عدل ہی شمار کیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک دولت مند کنواڑ آدمی جس کے آگے پیچھے کوئی قوتی رشتہ دار نہیں ہے، وہ اگر اپنی جائیداد کا بڑا حصہ بلا شکر کرتے غیرے صرف سرخ بال والے محتاجوں کے لئے چھوڑ جاتا ہے تو کو اس کا یہ فعل کیسا ہی نامعقول اور ایک مثلی آدمی کا سا کیوں معلوم ہو؟ تاہم عام طور پر یہ خلافت عدل نہ سمجھا جائیگا۔ لیکن اسکو خلافت عدل نہ سمجھنے کے کیا صرف یہی معنی نہیں ہیں، کہ ایسا کرنا کسی مسلم عام اخلاقی فرض کے منافی نہیں ہے؟ لہذا کیا یہ نقطہ عدالت کا استعمال اپنے مفہوم اول میں نہیں ہے؟ قانون یا حکومت با والدین تک اگر اپنی اولاد کے ساتھ اس قسم کا سلوک کرتے، جیسا کہ سبوح نے اوپر فرض کیا ہے، تو کیا یہ قطعاً خلافت عدل نہ سمجھا جاتا؟ عدل کا یہ استعمال اپنے مفہوم ثانی میں ہے۔ ظاہر ہے کہ ڈاکٹر سبوح کے مفروضہ شخص کو اس مفہوم ثانی میں غیر عادل نہ کہنے کی وجہ صرف یہی ہے، کہ وہ ایسی حالت ہی میں نہیں ہے جہیں عدالت کے اس مفہوم کا مصداق بن سکے۔ کیونکہ جب تک کوئی آدمی کسی قانون یا حکومت کا نمائندہ نہ ہو اس وقت تک وہ اس معنی میں عادل یا غیر عادل سمجھا بھی نہیں ہو سکتا۔ لیکن ابھی ایک اور ابہام باقی ہے۔ ارسطو نے اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ انصاف کے معنی میں عدالت سے مراد کبھی ہم تقسیم خریدتے ہیں اور کبھی تقسیم شر، انصافاً نہ بطور سزا کے انہی لوگوں کے حصہ میں آسکتا ہے، جنہوں نے اس کا بے شر کیا ہے۔ لہذا اس حیثیت سے عدالت یا اعطائی ہوگی بصورت تقسیم خیر۔ م یا اصلاحی ہوگی بصورت تقسیم شر۔ م لیکن بعض اوقات عدالت کا اصلاحی معنی میں اسطرح استعمال ہوتا ہے، کہ گویا اس لئے صرف یہی ایک معنی ہیں اور عدل کرنے سے اکثر محض نہایت دینا سمجھا جاتا ہے۔ غرض یہ ابہام عدالت کے وسیع (اعطائی و اصلاحی دونوں) اور تنگ (محض اصلاحی) معنی کے باہم ہے۔ بل اس ابہام میں بھی مبتلا ہوا ہے۔ چنانچہ جہاں وہ یہ کہتا ہے کہ "اساس عدالت کے اصلی اجزاء دو ہیں، نقصان پہونچانے والے کو سزا دینے کی خواہش اور یہ علم یا یقین، کہ فلاں متعین فرد یا افراد کو نقصان پہونچایا گیا ہے،" وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اسکی نظر عدالت کے محض اصلاحی مفہوم پر ہے، اور یہ خیال نہیں رہا کہ وہ پورے مفہوم کے صرف ایک جز پر بحث کر رہا ہے۔ عدالت پر ایک جتنی بحث ہوئی ہے، ان سب میں، جہاں تک میں سمجھتا ہوں اسکو ہی کی بحث آج بھی بہتر رہی ہے۔ البتہ ڈاکٹر جوگ نے اس موضوع پر جو بحث کی ہے، جسکا حوالہ اوپر گذرا، اس میں یہ خوبی زادہ ہے، کہ موجودہ علم و عمل کے حالات کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

باب سوم فرائض

۱۔ قوانین اخلاق کی ماہیت۔

یہودیوں نے جن کا موجودہ دنیا کے اخلاقی شعور کی تشکیل میں خاص حصہ ہے، فرائض کے متعلق اپنے خیال کا خلاصہ اس احکام میں کر دیا ہے۔ مٹی ہذا دوسری قوموں میں بھی ہم کو کم بیش

اسی طرح کے صاف و متعین قواعد ایک نہ ایک حد تک ملتے ہیں، جو ادا کرنا ہی کے کچلے کچلے احکام پر مشتمل ہیں۔ لیکن اخلاقی روح ہے۔ میں جیسا کہ اب تک ہم کو اوپر معلوم ہوا ہے، اس قسم کے صریح احکام کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ نفس نامقہ (عاطفہ) کی تکمیل و تحقق کے صرف ایک عام و کلی حکم پر مبنی ہوتا ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے، اس کلی حکم میں جزئی قواعد کی کیا حیثیت ہے۔ اوپر آخری باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے ہم کو اس بحث میں مدد ملیگی۔ کیونکہ باب مذکور میں یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ بعض ایسے متعین حقوق پائے جاتے ہیں،

لیکن فیصلہ شکل ہے، کہ ہم یہودیوں کا زیادہ اثر پڑا ہے، یا یونانیوں کا۔ دیکھو، یہوٹ لکچرس "از ہلج"۔ یونانی قواعد اخلاق کا کوئی بند معاہدہ ضابطہ نہیں رکھتے تھے۔ ابتدائاً ان میں صرف چھوٹے چھوٹے اخلاقی امثال یا مقولے پائے جاتے تھے۔ مثلاً یہ کہ دافراط کسی شے میں اچھی نہیں ہے۔ دوسری قوموں کی طرح یونانیوں میں بھی پہلے پہل اخلاقی وجوب کی بنیاد حکومت کے قوانین پر تھی، بالکل ویسے ہی جیسے کہ بچہ اپنے فرائض کے ابتدائی خیالات ماں باپ کے حکم سے اخذ کرتا ہے۔ باقی اس شعور کا آغاز، کہ وجوب اخلاق کی بنیاد قانون حکومت سے عمیق تر کسی شے پر ہے، سقراط کی آئینہ گئی سے ہوتا ہے۔ سقراطیہ (اور کسی مذہب سقراط) کی نکتہ چینی اخلاق کے حق میں جو تباہ کن ثابت ہوئیں، اس کی بڑی وجہ یہی ہوئی، کہ شروع میں یونانی قانون اخلاق اور قانون حکومت میں صاف طور سے فرق نہیں کرتے تھے۔ دیکھو زکر کی "فلسفہ قبل سقراط" (جلد دوم ص ۱۱۳)، اور سقراط و مذاہب سقراطیہ" (ص ۲۱۹-۲۲۱) یہ بات بھی یاد رکھنے والی ہے، کہ یہودی قانون کی قطعیت کا اضمحال، یہودیوں کی قومی آزادی کے خاتمہ کے ساتھ ہی ساتھ شروع ہو گیا تھا۔ دیکھو اوپر کتاب اول باب ۵۔

جو اگر کسی قدر یکدل اور ترمیم پذیر ہیں، تاہم آہستہ آہستہ وہ انسانی جماعتوں میں منقبول ضرور حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یہ یقین حقوق اپنے ساتھ متعین فرائض لائے ہیں جو احکام کی صورت اختیار کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے فرائض صرف مقبول و مسلم حقوق ہی کے ساتھ نہیں پیدا ہوئے۔ بلکہ حیات اجتماعی کے تمام شعائر اور تعلقات انسانی کی تمام صورتیں کچھ نہ کچھ فرائض پر مشتمل ہوتی ہیں۔ بلاشبہ اس طرح کے تمام فرائض اپنے بالمقابل کوئی نہ کوئی خاص حق بھی رکھتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ ہر حق کے بالمقابل کوئی نہ کوئی خاص فرض ہوتا ہے۔ لیکن بعض اوقات حق اصلی شے ہوتی ہے، اور فرض اس کے تابع معلوم ہوتا ہے، بخلاف اس کے بعض صورتوں میں انسان فرض ہی کو (اصلی شے سمجھتا ہے) اور زیادہ آسانی سے تسلیم کر لیتا ہے۔ باب بالا میں ہم حیات اجتماعی کے بعض زیادہ اہم حقوق و شعائر پر بحث کر چکے ہیں۔ اس باب میں ہم ان زیادہ اہم فرائض سے بحث کریں گے، جو احکام کی صورت رکھتے ہیں نیز اخلاقیاتی لحاظ سے ان عناصر (یعنی احکام یا فرائض) کی شعور اخلاق میں جو حیثیت ہے اس کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں استقصاء نام کی کوشش بے کار ہے۔

۲۔ احترام حیات پہلا حکم احترام حیات کا ہے، جو براہ راست حق حیات کے بالمقابل ہے۔ اسی حکم کو دورات میں۔ م، اس طرح ظاہر کیا گیا ہے، کہ ”قتل نہ کر“ جس کے معنی اس قدر صاف ہیں کہ کسی شے کی ضرورت نہیں صرف اتنا بتا دینا ہے، کہ احترام حیات کا حکم صرف دوسروں ہی کی حیات کے لئے نہیں ہے، بلکہ خود اپنی حیات کا احترام بھی واجب ہے۔ اور ایسی تمام چیزوں سے احتراز لازم ہے، جو اپنی یا پرانی کسی کی بھی زندگی یا جسمانی فلاح کے حق میں مضر ہوں۔ یہ

لے نیز اکثر شعائر اجتماعی بھی اپنے ساتھ حقوق رکھتے ہیں۔ اسی لئے ان کے گرد فرائض بھی جمع ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر لکٹرنر نے لکھا ہے، کہ ”فرائض نام ہے شعائر قائم رکھنے والے کردار کا“۔ مثلاً دوست دینے کا فرض نظام جمہوریت کے اجتماعی شعائر کو قائم رکھنا ہے، لیکن یہ کہنا کہ تمام فرائض اسی طرح شعائر سے وابستہ ہوتے ہیں، مبطل ہے۔ مثلاً احترام حیات کو لو کہ اسکی فرضیت کسی خاص شعائر سے وابستہ نہیں ہے، الا انکہ خود جانتے ہی کو ہم شعائر کہیں، جو ایک مستقبل سے بات ہوگی۔

چیزیں کیا گیا ہیں، اس کا علم ہم کو بتدیج ہوتا رہتا ہے۔ اس قسم نے قانون اخلاق کے اس پہلو پر بہت زور دیا ہے، جو حقیقت میں ایک بڑی خدمت تھی۔

۲۔ احترام آزادی۔ دوسرا حکم وہ ہے جو حق آزادی کے بالمقابل ہے۔ یہ ہم کو دوسروں

کی آزادانہ ترقی حیات میں مداخلت سے روکتا ہے، بجز اس صورت کے کہ یہ مداخلت خود اس ترقی ہی میں معین ہو۔ اس حکم کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ انسان کو انسان سمجھو، اس سے بچان چیزوں کا سلسلوک نہ کرو۔ جسکی رو سے غلامی، تنگی، جاہلانہ حکومت وغیرہ تمام ایسی چیزیں ناروا ہیں، جن میں ایک آدمی دوسرے آدمی کو اپنے ذاتی اغراض کے لئے محض آلات و وسائل کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ یہ اور اس کے اوپر والا حکم (احترام حیات - م)، دونوں اس طرح باہم پیوستہ ہیں، کہ فی الواقع ان کو ایک ہی سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ کسی کی زندگی کا سرے سے خاتمہ کر دینا دینی قتل (م) دراصل اسکی آزادانہ ترقی میں مداخلت ہی کی انتہائی صورت ہے۔ ذیل کا تیسرا حکم بھی ان دونوں کے ساتھ نہایت ہی قریب کا تعلق رکھتا ہے۔

۳۔ احترام سیرت | اس کو احترام سیرت کے حکم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایجابی حکم ہے، اوپر والے دو نو حکم اس کی سلبی صورت تھے۔

یہ ہم کو صرف ایسی چیزوں سے باز رکھنے کا حکم نہیں کرتا، جو ہمارے پڑوسی کے لئے مضر یا اسکی آزادانہ ترقی میں خلل ہیں بلکہ یہ ہم کو ایجابی طور پر اس بات کا بھی حکم کرتا ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، اپنے پڑوسی کی ترقی میں معاون ہونا چاہئے۔ سیٹ پال نے جب یہ کہا کہ ”جانز میرے لئے تمام چیزیں ہیں، لیکن مناسب و خیر تمام چیزیں نہیں ہیں“ تو اس کے پیش نظر بھی احترام سیرت کا حکم تھا۔ یعنی معمولی قانون کی رو سے وہ ہر ایسی چیز کے کرنے کا مجاز تھا، جو صراحتہ دوسرے کے حق میں مضر نہ ہو، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی جانتا تھا، کہ اس کو تمام ایسی چیزوں سے احتراز مناسب ہے، جن سے دوسروں کی راہ ترقی میں کسی رکاوٹ کا اندیشہ ہے۔ لوگوں کے ساتھ کسی خاص قسم کے

کہانے کا بیٹھکر کھالینا، کسی شخص کی زندگی یا آزادی میں خلل انداز نہیں ہو سکتا، لیکن ترقی کے جس مرتبہ پر یہ لوگ ہیں، اس کے لحاظ سے ممکن ہے کہ ایسا کرنا ان کے حق میں مضہو (مہو) ہو۔ بے شک احترام سیرت کے اصول کو احترام حریت یا آزادی ہی کے سبلی اصول کی ایک محض توسیع قرار دیا جاسکتا تھا۔ لیکن سبلی کے بجائے اس کو ایک ایجابی اصول قرار دینا شاید زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ جب ہم لوگوں کے مرتبہ ترقی کا بھی لحاظ رکھتے ہیں، تو ہمارے لئے نہ صرف ایسی چیزوں سے احتراز مناسب ہوگا جو ان کے حق میں مضہو بلکہ ایسی چیزوں کا کرنا بھی ضروری ہوگا، جو ان کے لئے مفید ہوں۔ سبلی کی زبان میں اس قسم کے حکم کا بہترین خلاصہ یہ ہوگا کہ ”تم خود شخص (انسان) م، بنو اور دوسروں کا بہ حیثیت اشخاص کے احترام کرو“

۵۔ احترام ملکیت | اس کے بعد کا حکم یہ ہے کہ ”چوری نہ کر“ جو درحقیقت اوپر والے حکم کی محض تعمیل ہے۔ یہ ہم کو اس بات سے روکتا ہے کہ دوسرے

کی فلاح و بہبود کے اسباب و ادوات کو اپنا نہ بنالو، چاہے یہ اسباب و ادوات دوسرے کی ملکیت کی مادی چیزیں ہوں، یا ایسی غیر مادی چیزیں جیسی کہ عزت و شہرت یا ذمت وغیرہ ہے۔ یہ حکم لزوماً اوپر ہی والے حکم میں شامل تھا۔ کیونکہ کسی آدمی کی سیرت یا شخصیت کی ترقی مستلزم ہے اس ترقی کے اسباب و ادوات کے استعمال کو اور کسی فرد کو ان کے استعمال کا حق ملنا ہی دوسرے پر اس فرض کو عائد کر دیتا ہے، کہ وہ ان اسباب کو اس کی ملکیت میں بلا دراندازی و مداخلت کے رہنے دیں۔ احترام ملکیت کا حکم محض چوری نہ کرنے کے حکم سے وسیع تر ہے۔ اس میں دوسروں کی طرح خود اپنی ملکیت و جائیداد کا احترام بھی داخل ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اس کی رو سے خود اپنے ملوکہ اسباب و ادوات کا بھی غلط و بیجا استعمال ناجائز ہے۔ اس کی رو سے کاہلی و بیکاری کی تمام ایسی صورتوں کو ناروا سمجھنا چاہئے، جن میں آدمی دوسروں کی کمائی پر سیر کرتا ہے، اور اس طرح کو یا پرانی ملکیت پر قابض ہو جاتا ہے۔

۶۔ احترام نظام اجتماعی۔ | غیر ضروری تطویل و تفصیل سے بچنے کے لئے اس عنوان کے تحت

میں، کسی حکم واحد کے بجائے ہم نے مجموعاً تمام وہ احکام داخل کر لئے ہیں جو شعائر اجتماعیہ اور نظام اجتماعی کی مختلف صورتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ حکم ہر کو کسی شعائر اجتماعی میں بلا ضرورت و خواہ منواہ کی دراندازی سے روکتا ہے۔ مثلاً اس کی رو سے فائدہ دانی رسم و رواج کو توڑنا ناجائز ہے۔ یہ ہم کو بادشاہوں اور حاکموں کی تعظیم کا امر کرتا ہے اور اسی تعمیل کی دوسری چیزیں بھی اس میں داخل ہیں۔ ان تمام احکام کا اقتدار (انتھارٹی) بنی ہوتا ہے، اس نظام اجتماعی کے تحفظ و قیام کی اہمیت پر، جس سے ہم تعلق رکھتے ہیں۔ سپاہی اپنے افسر کے حکم کی تعمیل علی العموم اپنا فرض جانتا ہے، چاہے اس میں اسکو حاققت ہی کیوں نہ نظر آتی ہو۔ اسی طرح ایک شہری اپنے ملک کے حکم کی حمایت علی العموم فرض خیال کرتا ہے، چاہے اس کو یہ علانیہ نظر آتا ہو کہ ان کے قوانین کلتہ عاقلانہ نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ کبھی کبھی ایک صاحب سیاست تک باوجود اختلاف رائے کے اپنی جماعت کا ساتھ دینا واجب سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس مجموعہ احکام کو بہت سے مختلف و جداگانہ قواعد میں توڑا جاسکتا تھا لیکن یہ کام اتنا آسان ہے، کہ یہاں اس پر وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔

۷۔ احترام صداقت | اس کے بعد کا حکم یہ ہے، کہ مروجہ ٹوٹ نہ بول، جس کے دو معنی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہمارے قول و فعل میں مطابقت ہونی چاہئے، مثلاً یہ کہ اگر ہم زبان سے کوئی وعدہ یا معاہدہ کریں تو اس کو پورا کریں۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ ہمارے قول اور خیال میں مطابقت ہونی چاہئے یعنی ہم کو وہی کہنا چاہئے جو ہمارے دل میں ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ دونوں معنی ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ آدمی ایسا وعدہ کر سکتا ہے، جس کے پورا کرنے کا خیال دل میں نہ ہو۔ اس صورت میں وہ

۸۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ حتیٰ انقلاب اس حکم کے تحت میں نہیں داخل ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم کو عقیدہ معلوم ہوگا کہ ان احکام میں سے کوئی حکم بھی اس طرح علی الاطلاق واجب الاطاعت نہیں ہے، کہ کسی شہر کی گنجائش ہی نہ رکھتا ہو۔ جس طرح ایک سپاہی کا فرض ہے، کہ وہ اپنے افسر کے اشارے پر بے چون و چرا چلے، اسی طرح ایک دور میں مصلح کو اپنی حکومت کے قوانین سے سرتابی کا بھی حق حاصل ہے۔ لیکن ایسا کرنا صرف استثنائی حالات میں جائز ہوتا ہے۔

دوسرے معنی کے لحاظ سے دروغ گو ہو گا۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ پہلے معنی کی رو سے بھی وہ جھوٹا ثابت ہو۔ کیونکہ زبان سے وعدہ کر چکنے کے بعد ممکن ہے، کہ وہ اُسکو بعد میں پورا ہی کر ڈالے۔ یا اس سہمہ دونوں معنی کا تعلق اظہار خیال ہی کے احترام سے ہے۔ آخر ان ذکر صورت میں یہ ہے، کہ ہمارا اظہار خیال ہمارے دل کے واقعی خیال کے مطابق ہو، اور اول الذکر میں یہ ہے، کہ ہمارا عمل ہمارے اظہار خیال کے مطابق ہو۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے، کہ کذب کا تعلق فقط قول ہی سے ہے، عمل بھی کاذب ہو سکتا ہے جس کی صورت یہ ہے، کہ ہمارے عمل سے جو کچھ متبادر ہوتا ہے، ہماری نیت اُسکے خلاف ہو، یا ہمارا عمل کسی ایسے فعل پر دلالت کرتا ہو، جس کو نہ ہم نے واقعاً کیا ہے، اور نہ کرنے کی نیت رکھتے ہیں۔ لہذا درجہ جھوٹ نہ بول، کے حکم کا منشا یہ ہے، کہ ہمارا قول و فعل ہمیشہ ایسا ہونا چاہیے، جس سے تا یہ امکان وہی ظاہر ہو جو ہمارے دل میں ہے، یا جس کے کرنے کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔ اور اپنے دلی خیال کو ظاہر کر چکنے کے بعد مقدور بھر اسی کے مطابق عمل کرنا چاہیے۔

۸۔ احترام ترقی۔ سب سے آخری حکم، جس کا ذکر ضروری ہے، اور جس کو علی العموم لوگ مضابطہ اخلاق میں نظر انداز کر جاتے ہیں، وہ یہ ہے کہ جہاں تک

ہو سکے ہم کو دنیا کی ترقی میں مدد دینی چاہیے۔ اس کو یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے، کہ جو کام تجھ سے متعلق ہو اس کو دل و جان سے اور پوری تندہی کے ساتھ کر، اس حکم کو اگر محبت خدا کے حکم کے مساوی رکھا جائے تو کچھ بیجا نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہ نہایت حکیمانہ مقولہ ہے، کہ ”عمل عبادت ہے، خدا کی محبت کا سب سے نمایاں ثبوت بندگانِ خدا کی ترقی و ہوا خواہی ہے، اور اس ہوا خواہی کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ آدمی انسانی ترقی کے لئے اپنے کو وقف کر دے۔ پس یہ عظیم ایجابی حکم ہماری فہرست احکام کا آخری لہ جیسا کہ کارلائل کا حکم ہے، کہ پہلے تم یہ جانو کہ تم کیا کام کر سکتے ہو، پھر اس کو ہرگز نہ کی طرح کرو“ (مصافی وصال، کتاب ۳۔ باب ۱۱)

۹۔ اسلام میں ماں باپ، بنی بی بیوں کی خبر گیری کو دوسری فی سبیل اللہ قرار دیا گیا ہے۔ ابو قلابہ کا قول ہے کہ ”میرے نزدیک طلب معاش مسجد کی زانو نشینی سے پسندیدہ تر ہے۔“
۱۰۔ دوسرے کام جو سچائی پر مبنی ہو مذہب ہے۔ دیکھو کارلائل ”مصافی وصال“ کتاب ۳۔ باب ۱۲۔

عدو ہے۔
۹۔ کارستانیٹ

مذکورہ بالا احکام کو ہم نے نظام کی صورت میں لانے کی کوئی خاص

کوشش نہیں کی ہے طلبہ کے لئے یہ ایک اچھی مشق ہوگی کہ وہ

ان احکام کی مزید تفصیل کریں اور یہ بتائیں کہ ان میں باہم کیا تعلقات ہیں۔ لیکن اصل یہ ہے کہ ان احکام کا کوئی کامل تشفی بخش نظام بنایا ہی نہیں جاسکتا۔ انتہائی و برتر قانون صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، اور وہ وہی ہے جو ہم کو نفس عاقلہ یا عالم عقلی کے تحقق کا حکم کرتا ہے۔ باقی اگر ہم اس قانون برتر کے ماتحت کچھ قطعی قواعد بنانا چاہتے ہیں تو ان میں فرائض و نظام لازمی ہے۔ یہی تعارض و تضادم کا رستائیت کا مبدیہ ہے۔ کارستانیٹ احکام اخلاق کے قطعی معنی بیان کرنا چاہتی ہے، اور اسکی تشبیح کرنا چاہتی ہے، کہ بصورت تعارض ان میں سے کون سا قہر ہوتا ہے۔ تعارض کا ہونا تو ظاہر ہے، کہ ناگزیر ہے۔ اگر احترام حیات ہم پر ہمیشہ ہر حال میں واجب ہو، تو بعض اوقات احترام ملکیت کی قانون شکنی کرنا پڑے گی۔ مثلاً جو آدمی کسی کو قتل کرنے جاتا ہے، اس کا جی تو ہو کہ چھوڑنا یا جھین لینا ہوگا۔ اسی طرح اگر ہم پر احترام آزادی کے لئے انتہائی کوشش ہر حال میں فرض ہے تو کبھی نہ کبھی نظام اجتماعی کے احترام سے متضادم ہونا ناگزیر ہوگا علی ہذا دیگر احکام میں بھی اسی قسم کے تعارض و تضادم سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس بحث کے متعلق جیکوبی کا پر زور بیان ہم اوپر درج کر آئے ہیں۔ جس میں گو ایک حد تک مبالغہ کی آمیزش بھی جاسکتی ہے، تاہم اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ بعض مواقع ایسے ضرور پیش آتے ہیں، جن میں ہم ایک برتر قانون کی خاطر مذکورہ بالا احکام کا توڑنا ہی اپنا

لے کارستانیٹ "مرب ہے" Casuistry جو اپنے برے مفہوم میں قریب قریب "جہل فقہیہ"

کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی قانون توڑنے کے لئے قانون بنانا۔ م

۱۵ دیکھو ڈیوی کی خاکلہ اخلاقیات "ص ۸۸۔ میوڈ کی "عنصر اخلاقیات" ص ۷۰۔ کیرڈ کی اکیٹ کا

فلسفہ انتقادی جلد دوم ۱۸۶-۱۹۰ اور ۲۱۵۔ بریڈلی کی "مباحث اخلاقیات" ص ۱۳۰۔

۱۶ دیکھو کتاب دوم، باب ۳، فصل ۱۳۔

فرض محسوس کرتے ہیں۔ کارستانیٹ کا کام اسی قواعد شکنی کے قواعد بنانا ہے، یعنی ان صحیح حالات کا معلوم کرنا، جن میں کہ ہم کو احکام جزئیہ کے توڑنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ کوشش تاریخی لحاظ سے خصوصیت کے ساتھ یسوعی (جیوٹ) فرقہ سے تعلق رکھتی ہے۔ بعد کو کارستانیٹ اپنی اسی کوشش کی بدولت سخت بدنام ہوئے، اور سچ یہ ہے، کہ بحیثیت مجبوعی ان کی بدنامی بجا تھی۔ یہی کیا کم عیب تھا، کہ ہم کردار کے لئے جزئی قواعد کے محتاج ہوں۔ نہ کہ ان قواعد کے توڑنے کے لئے قواعد بنانا، تو قطعاً روا نہیں رکھا جاسکتا۔ کیونکہ پھر یہ قواعد شکن قواعد اس قدر پیچیدہ ہو جاتے ہیں، کہ ان کی پوری ناملکت ہے۔ اور عمل میں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ لوگ اپنی ذاتی تشفی کے لئے ہر فعل کو جائز بنا لے سکتے ہیں۔ احکام کے تقیدات سے بچنے کا یہ طریقہ نہیں ہے، کہ اور زیادہ دقیق جزئی احکام بنائے جائیں، بلکہ اسکی صحیح صورت یہ ہے، کہ ہم اس اصل بنیادی قانون کی طرف رجوع کریں، جس کی احکام جزئیہ محض ایک ناقص صورت ہوتی ہیں۔

۱۔ قانون برتر یہ بنیادی قانون کیا ہے؟ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے یہ وہ قانون ہے، جو ہم کو نفس عاقلہ کے تحقق کا حکم کرتا ہے۔ یہ حکم اس قدر وسیع اور مبہم ہے کہ عملی ضروریات کے لئے اس کے ماتحت جزئی قواعد کا وضع کرنا یقیناً بہتر ہے۔ لیکن جب ان قواعد میں تضاد واقع ہو، اور راہ عمل کے متعلق دشواری محسوس ہو، کہ کونسا راستہ اختیار کریں، تو اس صورت میں ہکو خود اسی بنیادی قانون برتر کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور یہ سوال کرنا چاہئے، کہ جو راستہ ہم اختیار کرنا چاہتے ہیں نفس عاقلہ کے تحقق کے لئے وہ سب سے سیدھا راستہ ہے۔

۲۔ دیکھو جو کہ کیوٹا سنج اخلاقیات ۱۵۴-۱۵۵۔

۳۔ قانون اخلاق کا قواعد جتنے کی صورت میں اظہار ارتقار اخلاق کی ایک ابتدائی منزل ہے، جو قدحہ اس منزل کے ابتدائی ہے جس میں اخلاق نام ہوتا ہے قوانین حکومت کا مقابلہ کیے دیکھو سیرنگ کی "عناصر اخلاقیات" ص ۶۸-۷۰۔

۴۔ کارستانیٹ کی تائید و حمایت کے لئے دیکھو رائٹڈال کی "فطریہ خیر و شر" کتاب سوم، باب مقابلہ کے لئے دیکھو مور کی "اصول اخلاقیات" ص ۵۰ اور باب ۱۰۔ نیز فرچ۔ ال ایگورٹ اور جی۔ اے۔ جاسن کے "مضامین" جو "بین الاقوامی جریڈہ اخلاقیات" جلد ۲ میں شائع ہوئے ہیں۔

یا نہیں؟ بلاشبہ اس سوال کا جواب دینا اکثر مشکل ہو گا۔ لیکن جس شخص نے اپنے ضمیر کو
 رنگ اُکودہ نہیں ہونے دیا ہے، اور اس سوال کو دیانت کے ساتھ اپنے سامنے پیش
 کرتا ہے، وہ کاہستانی و شگافیوں میں پڑے بغیر اپنے کو بڑی صحت نظر نشوں سے
 بچا سکتا ہے۔

۱۱۔ رسمی قوا وعد | اخلاق کے قطعی قوانین یا احکام کے علاوہ ہر جماعت میں کچھ
 ایسے رسمی قواعد بھی ضرور پائے جاتے ہیں، جو گو اپنے اقتدار کے لحاظ سے کم مرتبہ ہوتے ہیں، لیکن لوگ انھی
 پابندی کا اکثر زیادہ اہتمام کرتے ہیں۔ مثلاً بات چیت، ملنے جلنے، اٹھنے بیٹھنے وغیرہ کے
 عام تہذیبی قواعد یا خاص خاص طبقات جماعت و اہل پیشہ کے مخصوص آداب اسی صنف میں

لے بعض اوقات اس سوال کا جواب جذبہ و احساس کی صورت میں زیادہ آسانی سے دیا جاسکتا ہے یا ہوسکتی
 قانون کا یہ ضابطہ احکام کہ تو اپنے پروردگار خدا کے ساتھ جان و دل سے محبت کر اور اپنے پڑوسی سے
 اسی طرح محبت کر جس طرح کہ تو خود اپنے سے کرتا ہے، جذبہ یعنی عقل برتر اور تمام ذی عقل ہستیوں کی محبت
 کی نہایت صحیح صورت ہے۔ البتہ جذبہ و احساس کی صورت میں یہ نقص ہے، کہ اس سے متعین فرائض نہیں
 معلوم ہوتے بخلاف اس کے۔ حیات عقلی کو ترقی دینے کے حکم سے فوراً ذہن اس مقصد کے وسائل کی طرف
 منتقل ہو جاتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ ذہن کا صحیح رویہ احساس کی صحیح صورت کو اپنے
 ساتھ لاتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں در کتاب اول باب ۲، فصل ۵۔ اور کتاب دوم، باب ۲
 فصل ۱۲، ہر کو معلوم ہو چکا ہے، کہ کثرت فرائض اخلاق کے محبت پر مبنی ہونے کا منکر ہے، اور یہی احکام
 محبت کی تاویل یہی ہے، کہ ان کا منشا صرف یہ تھا، کہ ہمارا برتاؤ دوسروں کے ساتھ ایسا ہونا چاہئے، کہ
 گو یا ہم ان سے محبت کرتے ہیں، لیکن بقول آدم کے ”نظر یہ دو احساسات اخلاقی“ حصہ سوم،
 فصل ۳۔ باب ۴، اس خیال کو یوں نہیں تعبیر کیا جاسکتا، کہ اپنے پڑوسی سے خود اپنی طرح محبت کرنی چاہئے
 وہ کیونکہ ہم اپنی ذات سے جو محبت کرتے ہیں، وہ تو خود اپنی ہی خاطر ہوتی ہے، نہ اسلئے کہ ہر کو اچا کرنے کا
 حکم ہے۔ اس بحث میں حقیقت نے ”نظر یہ دو اخلاقیات“ حصہ ۳، سینٹ ہال کا پروردگار مقلد
 نقل کیا ہے، کہ ”گو میں اپنا سارا مال و متاع ہو کوں کو کہا نا کہلانے کیلئے دیوں، اور گو میں اپنا جسم جلانے
 کیلئے حوالہ کر دوں، لیکن اگر میرے دل میں ہو کوں کی محبت نہیں ہے تو یہ سب بیکار ہے“
 لہ دیکھو کہ ”نظر یہ دو اخلاقیات“ کتاب ۲، باب ۲۔

داخل ہیں اس میں شبہ نہیں کہ یہ بھی قواعد بار بار ماحول و مصلحہ خیز ہوتے ہیں۔ اور ان کی اس طرح سختی کے ساتھ پابندی ہرگز ممدوح نہیں ہے، کہ یہ ہمت اخلاق یا سیرت کے آزادانہ نشوونما میں غل ہوں۔ تاہم یہ قواعد ہمیشہ بے معنی نہیں ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ نہایت معقول بات لکھی ہے، کہ کم کو بھی قوانین کی تحدید کرنی چاہیے، کیونکہ ان کی ایجاد کا مشاغل مختلف قسم کی غلط کاریوں اور ظلم و جور کی روک تھام ہوتی ہے۔

اور بار بار یہ نہایت اچھا ہوتا ہے کہ آدمی کے انفرادی تہیبات، بعض عام رسمی پابندیوں سے دب جائیں غرض یہ کہ اگر کسی رسم و رواج کی بدولت کوئی زیادہ اہم اصول نہ ٹوٹتا ہو، تو نظام اجتماعی کے احترام کا اقتضایہی ہے، کہ انسان اس رسم و رواج کی پیروی کرے۔

با این ہمہ یہ شے کچھ زیادہ اہمیت کی نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ان حقیر رسوم و قواعد کی سختی کے ساتھ پابندی بھی ویسی ہی طاقت ہے، جیسی کہ ان سے قطعی بے پروائی پر تناہاقت ہے۔ نرانی باتوں کی گنجائش اخلاقی زندگی میں بھی ہے۔ اور بہت سی رسمیں یقیناً ایسی ہیں جن کا توڑنا، اُن کی پابندی سے زیادہ محمود ہے، قی زمانہ، ہمارے انفرادیت پسندی کی بنا پر، یہ بوجھان پیدا ہو گیا ہے، کہ زندگی کے عام قواعد کو نہایت ہی کم اہمیت دیا جاتی ہے۔ لیکن اہل چین کنفیوشس کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے دوسری انتہا پر ہیں۔

۱۲۔ فرائض تمامہ | چونکہ فرائض کا کوئی قطعی ضابطہ بنانا ناممکن تھا، اس لئے بعض مصنفین نے واجبات اخلاق کی دو قسمیں کر دی ہیں، ایک تو وہ جو محدود متعین کئے جاسکتے ہیں، اور دوسرے وہ جنکو نسبتاً مبہم چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ اس تقسیم و تفریق نے مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔

۱۔ جنکو کبھی کبھی ”مخبرات اخلاق“ کہا جاتا ہے۔

Wallenstien

(یہ شعر کا ایک نہایت ہی مشہور ڈراما ہے۔ م، ۳۵ البتہ اس قسم کے قواعد بہ نسبت بڑی چیزوں کے چھوٹے چھوٹے معاملات میں اکثر زیادہ مفید نہایت ہوتے ہیں، جس کی وجہ یہی ہے کہ چھوٹی چیزوں کی طرف ہمارا اعتنا کم ہوتا ہے۔ دیکھو آگے فصل ۱۳ کا حاشیہ۔)

بعض لوگ ان واجبات کو جن کی پوری پوری تحدید ہو سکتی ہے فرائض کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور وہ افعال صحت جن کی اس طرح قطعی تحدید نہیں ہو سکتی، ان کو بھی سے موسوم کرتے ہیں۔ گویا نیک آدمی وہ ہے، جو اپنے فرض سے زیادہ کرتا ہے، جس کا اُس سے مطالبہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اُن نے فرائض قطعیہ کو عدالت کے تحت میں رکھا ہے، اور لکھا ہے کہ ان کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ہیں، جن کی نسبت ہم یہ چاہتے تو ہیں کہ لوگ اُن کو کریں۔ نیز ان کو ہم پسند کرتے ہیں، اور ان کے کرنے پر لوگوں کی تعریف کرتے ہیں۔ تاہم یہ جانتے ہیں کہ وہ ان کے کرنے پر مجبور نہیں کئے جاسکتے۔ یعنی یہ اخلاق واجب نہیں ہیں، ایک اور تفریق وہ ہے، جو کینٹ نے فرائض تامہ اور فرائض ناقصہ کے نام سے کی ہے۔ اس تفریق کی رو سے فرائض تامہ تو وہ ہیں،

لے عام بل چال میں بھی لفظ "Virtue" اسی معنی میں مستعمل ہے، اور شاید ہی اس لفظ کا اصلی مفہوم بھی ہے۔ ابتداءً اسکا اطلاق اہی اوصاف پر ہوتا تھا، جو نہایت درجہ بلند اور رب سے زیادہ مودع خیال کئے جاتے تھے۔ دیکھو الگزنڈر کی "اخلاقی نظام و مرقی" ص ۲۳۲ میں کئی امتیازی وصف ہی معلوم ہوتا ہے، کہ وہ فرض سے زائد ہوتا ہے اس قسم کا ہر فعل تام تر اپنے مخصوص حالات کے تابع ہوتا ہے، جن کا فیصلہ خود فاعل کے ہاتھ میں ہے، اور ہمارے نزدیک اُس کا یہ قطعاً فرض ہے، کہ بہتر سے بہتر کام کرنا، دیکھو مقابلہ کے لئے میوڈ کی "عنصر اخلاقیات" ص ۱۱۰، حاشیہ۔ نیز دیکھو اوم آسمہ کی "فطریۃ احساسات اخلاق" حصہ اول، فصل ۲۔ باب ۲، جو کہ کی "منابع اخلاقیات"، کتاب دوم باب ۲۔ رکابی کی "فلسفۃ اخلاق" ص ۱۱۰ "افادیت" باب ۵ بعض مصنفین نے لفظ عدالت کو صرف اُن افعال کے لئے محدود رکھا ہے، جو قومی قانون کی طرف سے عامہ کئے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ آسمہ کہتا ہے "فطریۃ احساسات اخلاق" حصہ دوم فصل ۲۔ باب ۱، کہ جو شخص اپنے پیڑ و بیوں کی صرف ذات، جائیداد، یا عزت پر عمل کرنے سے باز رہتا ہے، وہ کسی ایجابی مزیت کا برائے نام ہی مستحق ہے۔ تاہم اسطرح وہ ان قاعدوں کو پورا کر دیتا ہے، جنکو بالتحصیص عدالت کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جن پر اُسکی برابری والے بجا طور سے اُس کو مجبور کر سکتے اور جنکے نہ کرنے پر سزا دی سکتے ہیں۔ غرض عدالت ایسی شے ہے، جس کے قواعد محض بیکار بیٹھے رہنے سے بھی پورے ہو جاتے ہیں، مقابلہ کے لئے دیکھو باب ۱۰ کے خاتمہ کا حاشیہ۔

۱۱ "الہیات اخلاق" فصل ۲۔ دستر بہ ایقوت۔ ص ۱۱۰، نیز مقابلہ کے لئے دیکھو گیزو کی "کینٹ کا فلسفۃ انتقاد" جلد دوم ص ۲۸۶۔

جن کا بلا کسی قید و شرط کے ہم سے قطعی مطالبہ کیا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہ قتل نہ کر، جھوٹ نہ بول، چوری نہ کر۔ یہ اکثر سبلی ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ واجبات ہیں، جیسا کہ اس قطیعت کے ساتھ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، اور یہ اکثر ایجابی ہوتے ہیں۔ مثلاً فیاضی کو لو کہ یہ موقع وصل وقت اور حالات کے تابع ہے۔ کسی شخص پر یہ واجب نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ ہر قسم کی نیکیاں کرے بلکہ ہر آدمی اپنے حالات کے موافق جو نیک کام کر سکتا ہے، کرنا چاہیے، جس کا فیصلہ بھی علی السہول وہ خود ہی کر سکتا ہے، کہ اپنے حالات کے لحاظ سے اس پر کون سا کار خیر عائد ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ان فرائض کو فرائض ناقصہ کہنا چاہیے، کیونکہ ان کی قطعی تحدید ممکن نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں، کہ فرائض میں اس قسم کا فرق پایا جاتا ہے، بلکہ اس لحاظ سے ان کی دو کے بجائے تین قسمیں ہیں۔ سب سے پہلے تو وہ فرائض ہیں، جن کی قطعی طور پر تحدید ہو سکتی ہے، اور جو ایسے قوانین حکومت کی صورت میں نافذ کئے جاسکتے ہیں جن کی خلاف ورزی مستوجب سزا ہوتی ہے۔ اس کے بعد دو سرادرجہ ان فرائض کا ہے جو اگرچہ قوانین حکومت کی صورت میں نہیں نافذ کئے جاسکتے یا ایسا کرنا سخت وقت طلب ہوتا ہے، تاہم ہر اچھے شہری سے ان کی پابندی کی توقع کی جاتی ہے۔ تیسرے درجہ پر وہ فرائض ہیں، جن کا مطالبہ ہر شخص سے نہیں، بلکہ صرف بعض اشخاص سے کیا جاسکتا ہے، یا جن کے پورا کرنے کی مختلف افراد سے صرف با اختلاف مراتب توقع کی جاسکتی ہے۔ لیکن فرائض کے اصناف مختلفہ کا یہ فرق قطعی اور اٹل نہیں ہے۔ جو فرائض قانوناً عائد کئے جاسکتے ہیں وہ وقتاً فوقتاً حکومت کی نوعیت اور دعایا کے خارج تمدن کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ یہی حال ان فرائض کا بھی ہے جنکے پورا کرنے کی ہر اچھے شہری سے

۱۔ فرائض تامہ کے اصلی معنی یہی تھے۔ کیسٹ نے اس اصطلاح کے استعمال کو بدل دیا۔ اخلاقیات اور قانون کے باہمی تعلق کی بعض چیزوں کو آدمی استمیت نے "انظریہ احساسات اخلاق" حصہ ۶۔ فصل ۱۱ میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔
۲۔ انہی کے کسی بھی حد تک پورا کرنے کو فرض کی جگہ اس مفہوم میں نیکی کہا جاسکتا ہے، جسکی اسی اوپر تشبیہ گزری۔
لیکن بحیثیت مجموعی یہ استعمال خالی از قباحت نہیں ہے۔

بجا طور پر توقع کی جاسکتی ہے۔ لہذا اگرچہ کسی ایک وقت اور ایک جگہ کیلئے فرائض تمامہ کی فہرست تیار کر لینا اور اس کو ضابطہ قانون کی صورت میں مدون کر لینا ممکن ہے، تاہم اس ضابطہ کو وہ رعبور بدلنا پڑیگا، اور پھر بھی افراد کے بہت سے اہم ترین فرائض غیر منصبی ہی بجائیں گے۔

۱۳۔ فرائض منصبی | لہذا آدمی کے فرائض کو بڑی حد تک خود اُسی کی انفرادی بصیرت پر چھوڑنا چاہئے اخلاقیات کا کام اس سے زیادہ بہ مشکل ہی کچھ ہو سکتا ہے، کہ اُس کی عام روش عمل کے متعلق احکام وضع کر دے۔ باقی رہے تفصیلات عمل تو ان کے لئے خود فطرت نے آدمی کو تمام تر تالیفی میں نہیں چھوڑا ہے۔ انسان آسمان سے ٹپکتا نہیں ہے، وہ ایک خاص ماحول میں خاص خاص صلاحیتیں لیکر پیدا ہوتا ہے، اور وہ اپنے دائرہ عمل کے حدود و عموماً پہلے ہی سے متعین پاتا ہے۔ اُسکی جگہ عام نظام حیات کو آگے بڑھانے کے لئے پہلے ہی سے مقرر ہوتی ہے۔ اور اسکا اصلی کام یہی ہوتا ہے کہ اپنے مخصوص دائرہ عمل اور اپنی مقدرہ جگہ یا منصب کے فرائض کو خوبی کے ساتھ انجام دے۔ کارلائل کا یہ عظیم اصول کہ ادا اپنے قریب ترین فرض کو پورا کر لے، اسی اہم نکتہ پر مبنی ہے۔ ہر کام کرنے والے کا

لے لیکن اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ جس حد تک ہم منضبط کر سکتے ہیں، اُس حد تک بھی نہ کریں۔ بقول سٹیکل کے فلسفہ صواب۔ فصل ۲۱۶، کہہ گوا حکام حشر ہمیشہ کے لئے پورا عالمگیر قانون نہیں ہو سکتے، تاہم قتل نہ کر، کو قانون بنانے سے اس بنا پر انکار کرنا، کہ کوئی ضابطہ اخلاق مکمل نہیں ہو سکتا ایک مہمل بات ہوگی، کیونکہ مکمل نہ ہی لیکن ہر ضابطہ اخلاق (اپنے اقبل والے سے۔ م) بہتر ضرور ہو سکتا ہے۔ احمق سے احمق آدمی بھی جانتا ہے، کہ اعلیٰ سے اعلیٰ اور نفیس سے نفیس تھے سے بھی اعلیٰ تر و نفیس تر تھے کا تکمیل ہو سکتا ہے۔ پرانے درخت میں نئی نئی شاخیں نکلا ہی کرتی ہیں، جن سے وہ نیا درخت نہیں ہو جاتا۔ لیکن اگر کوئی شخص نیا درخت اس لئے نہ نصب کرے، کہ اگلے جل کر اس میں نئی نئی شاخیں نکلا، اعلیٰ ہے، تو یہ اُسکی صریح حماقت ہوگی۔“

۱۴۔ دیکھو "Sortor Resortus" کتاب ۲۔ باب ۹، انسان کا کوئی منصب ایسا نہیں ہو سکتا، جو اپنا کوئی فرض اور نصب العین نہ رکھتا ہو۔ بریڈلی نے دو مباحث اخلاقیات، "مقالہ ۱۱" میں

پہلا فرض یہی ہے، کہ جو کام اس سے متعلق ہے، اس کو بوجہ احسن سرانجام کر کے اللہ پہلے اس امر کا اطمینان کر لینا چاہئے، کہ یہ کام مفید و قیمتی ہے اور وہ اس کو اچھی طرح کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ جب اس طرح اسکو کارگاہ حیات میں اپنا منصب معلوم ہو گیا، تو پھر یہ معلوم کرنے میں چنداں وقت نہوگی، کہ اس منصب یا دائرہ عمل کے مناسب احکام کیا ہیں۔ لہذا اہم بحث یہ نہیں ہے، کہ قواعد عمل کیا ہیں، بلکہ یہ کہ وہ سیرت کیا ہے، جو ہمو اپنے اندر پیدا کرنی چاہئے۔ باقی جب یہ سیرت پیدا و قائم ہو گئی، تو پھر اس کو جب اپنی جگہ پر لگا دو گے تو اپنے لئے قواعد عمل یا احکام یہ خود ہی معلوم کر کے گی۔ اس لئے احکام کی بحث قدرۃ فضائل کی بحث

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ”میر منصب اور اس کے فرائض“ پر جو باب لکھا ہے، وہ بھی قابل مطالعہ ہے۔ مقابلہ کے لئے دیکھو دیوٹی کی ”خاکلہ اخلاقیات“ حصہ دوم، وہ آدمی کی اخلاقی جدوجہد کو غفلت میں بیٹھ کر خیر و شر کے متعلق خیال آرائیوں کا نام نہیں ہے، نہ اپنے لئے کسی نئے اخلاق کے اختراع کا نام ہے، نہ کسی ایسے نصب العین کے پیدا کرنے کا نام ہے، جس کا کبھی تحقق نہ ہوا ہو۔ بلکہ یہ نام ہے اس اخلاقی دنیا کے قائم رکھنے اور ترقی دینے کا ”جس کا وہ ایک فرو ہے“

لہ موازنہ کے لئے دیکھو میورہ کی مختصر اخلاقیات ”صکت“ ایک دست کار و صناعت یا کتاب جو اپنے کام کا پورا حق نہیں ادا کرتا، وہ نہ صرف برا کارگزار، بلکہ برا انسان ہے، ”میورہ ہی نے ایک خراب مختار کے متعلق کارلائل کا یہ لطیف قول نقل کیا ہے، کہ ”وہ اپنے بنسوں کی ہر ضرب کے ساتھ سارے احکام عشرہ کو پاش پاش کرنا تھا، نیز دیکھو دیوٹی کی ”خاکلہ اخلاقیات“ (ص ۱۱۱) ”اچھے دست کار کا دل اپنے کام ہی میں لگا رہتا ہے کہ اس کی عزت نفس اسی میں ہے، کہ وہ اپنی دست کار کا قابلیت کی عزت کرتا ہے، اور اپنے ہنر کو انتہائے کمال کے ساتھ انجام دینے کی کوشش کرتا ہے“

لہ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ ہم کو قواعد کی اسی چیز میں زیادہ ضرورت پڑتی ہے، جس سے ہماری دلچسپی کم ہوتی ہے۔ جس چیز کو آدمی دل سے کرنا چاہتا ہے، اس کے لئے قاعدوں کا محتاج نہیں ہوتا۔ ایک سچا دل الب علم قواعد مطالعہ کی بہت ہی کم احتیاج رکھتا ہے۔ اس کے لئے خود اس کے دل کی لگن ہی کافی رہتا ہے۔ بخلاف ایسے جس شخص کا اصلی مشغلہ بڑھانا لکھنا نہیں ہے، بلکہ وہ کبھی کبھی صرف گھنٹہ دو گھنٹہ ہی اس میں صرف کرنا چاہتا ہے، تو اس کو البتہ قاعدوں سے کچھ فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ یہی زندگی کے تمام شعبوں کا حال ہے۔ مسیحیت نے یہودیت کے خارجی قواعد کو مٹا کر اس کی جگہ ہمارے دل میں

تعلیق

قواعد کردار

میں جانتا ہوں کہ اس بات کے نتائج سے بعض لوگوں کو سخت مایوسی ہوئی ہوگی۔ اس لئے کہ بہت سے لوگ اخلاقیات کا مطالعہ اس امید میں کرتے ہیں، کہ اس میں ان کو اپنی روزمرہ کی زندگی کے لئے بندھے ہوئے قاعدے ملجائیں گے۔ وہ توقع رکھتے ہیں، کہ عالم اخلاقیات ان کو یہ بتا دیگا، کہ کل صبح سے اٹھ کر کیا کرنا چاہئے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایک منی کر کے یہ سچ بھی ہے، کہ اگر عالم اخلاقیات کا علم کوئی کارآمد ہے، تو وہ اس امر کی کچھ کچھ تشریح یقیناً کرے گا، کہ کل صبح سے اٹھ کر ان کو کس روح کے ساتھ اپنے کام میں مصروف ہونا چاہئے لیکن اکثر آدمیوں کو اور خاص کر اکثر انگریزوں کو صرف اتنے سے تسکین نہیں ہوتی جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے، کہ ہم میں سے اکثر بچپن سے بندھے ہوئے احکام عشرہ اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۱۴) سچی لگن پیدا کرنا چاہی ہے۔ اور یہ لگن ہی سب سے آخری اور بے خطر رہنا ہے۔ لیکن جب تک یہ لگن نہیں پیدا ہوتی، جنہی قواعد یقیناً ایک حد تک مفید ہیں۔ آدم اسمتھ نے اپنی "نظریہ احساسات اخلاق" میں دھندلے سوم فصل ۴، اس بحث کے متعلق اعلیٰ نہایت دلچسپ مثالیں دی ہیں۔ لے پروفیسر ڈیوی نے "خلائے اخلاقیات" (۲۳۱) لکھا ہے، کہ یہ ایک مشہور خیال ہے کہ ضابطہ اخلاق "نہ کرو"، "سے" "کرو"، اور پھر "کرو" سے "ہو" کی صورت اختیار کرتا ہے۔ موسوی ضابطہ نے خاص خاص نوعی افعال کے انضباط کی کوشش کی۔ لیکن یہ سبیت کہتی ہے، کہ بس تو کامل ہو جا، مختلف صائب افعال کا استقصاء ہو۔ کیونکہ یہ ہر دو آدمیوں کے لئے الگ الگ ہوتے ہیں؛ بلکہ ایک ہی شخص کے لئے بدلتے رہتے ہیں۔ خود وہ الفاظ جو فضائل پر دلالت کرتے ہیں، ان کا مفہوم خاص خاص نوعی افعال سے دور اور روح کردار سے قریب ہوتا جاتا ہے؛ موازنہ کے لئے دیکھو میورٹ "عنصر اخلاقیات" ص ۱۷ حاشیہ۔

اُن کے تفریبی قواعد سننے کے عادی ہیں۔ اور کچھ یہ ہے، کہ انگلستان کے اکثر مذاہب اخلاقیات نے اخلاق کو قانون سے ملا دیا ہے، جس کی بدولت اس خیال کو تقویت ہوتی ہے، کہ قوانین حکومت کی طرح قوانین اخلاق کا بھی ایک ضابطہ بنایا جاسکتا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ انسانی حیات و احوال کی تمام نوعیت کی بنا پر کردار کے لئے کچھ قواعد وضع کئے جاسکتے ہیں۔ اور فلسفہ اخلاق کے عالم کا یہ ایک کام ہے، کہ وہ ان قواعد کی عام نوعیت کی تشریح کرے اور بتائے کہ کردار حیات میں ان کی کیا جگہ ہے چنانچہ اس کام کو میں نے بھی پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ سمجھنا کہ اخلاقیات پر اس سے زیادہ کا فرض عائد ہوتا ہے، میرے نزدیک نہایت ہی خطرناک غلطی ہے۔ خدا کا شکر ہے، کہ زندگی کو قواعد کے سانچوں میں نہیں ڈھالا جاسکتا کیونکہ قواعد پرستی زندگی کی رہنمائی میں اس سے زیادہ مفید نہیں ہو سکتی۔

دجتنی کہ زبان و ادب میں ہوتی ہے۔ پڑ

لیکن اس قفر پر کاغذ بنایا نہیں ہے، کہ میں دوسری طرف انتہا پسندی کی حد تک پہنچ جانا چاہتا ہوں۔ گذشتہ زمانہ میں اخلاقی "چاہئے"، کو اس قدر قطعی بنا دیا گیا، اور اس سے ایسے اٹل خرافات کا استنباط کیا گیا، کہ اس کا انتہا پسندی کی دوسری جانب رد عمل بالکل قدرتی تھا، چنانچہ ہم اپنے مصنفین اخلاقیات میں ایک خاص تعداد ایسے لوگوں کی پاتے ہیں جو نہایت ہی بھونک بھونک کر قدم رکھتے ہیں، اور یہ تک کہنے سے بچکے پاتے ہیں، کہ کسی بھی شے کا وجود ہے، جس کو فرض سے تعبیر کیا جاسکے، لفظ "چاہئے" کے استعمال پر عذر خواہی کرتے ہیں، اور دہرہ دہرہ گویا یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقیات کی کوئی علیٰ قیامت نہیں ہے۔ میرے نزدیک افراط و تفریط کی یہ دونوں سرحدیں یکساں مہلک ہیں۔ اخلاقیات کے فلسفی کا کام زندگی کی انتہائی و برترین غایت کا معلوم کرنا، اور اس کی تعریف و تحدید ہے، فلاطون و ارسطو سے لیکر اسپنوزا، کینٹ، ہیگل، اور گیتن تاں تمام اکابر

لہ انگریزی قانون کے غلط سمجھ ہی کی بدولت متفقہ جیسے اشخاص کو قانون کی عقلی بنیاد کو اصول اخلاق میں تلاش کرنا خیال پیدا ہوا۔ اخلاقیات کے اس غلط معنی کا رد عمل بالآخر خود اخلاقیات پر ہوا۔ بخلاف ایسے بری یورپ میں جو کہ معنی قانون رائج تھا، اسلئے وہاں اس کو کسی جدید اخلاقی بنیاد پر قائم کر لینا کم ضرورت محسوس ہوئی۔ پڑ

لہ ایدلر نے "مچون کی اخلاقی تعلیم" میں اس سمجھ پر بعض عمدہ باتیں لکھی ہیں۔ دیکھو ۱۹-۲۴

فلاسفہ اخلاقیات نے یہی کیا ہے۔ جب یہ غایت صاف طور سے معلوم ہوگئی،
 پس اس کی طلب کا فرض قطعی طور پر واجب ہو جاتا ہے، جس سے کسی طرح مضرتیں
 ہو سکتا۔ اور اس غایت کے سامنے ہونے کے بعد ہماری ساری زندگی مشکل ہو جاتی
 ہے۔ اسی لئے جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے، ”عملی نقطہ نظر سے اس خیر (یعنی غایت) م
 کا علم ہمارے لئے نہایت ضروری ہے، کیونکہ اس کے بعد ہماری حالت اس
 تیر انداز کی ہوگی جو ایک معلوم نشانہ پر تیر چلا رہا ہے، اور اغلب ہے، کہ ہم اپنے
 مطلوب تک پہنچ جائیں۔“ اس معنی کے اخلاقیات یقیناً بڑی سے بڑی عملی
 قیمت و اہمیت رکھتا ہے۔ جس میں اس واقعہ سے کوئی کمی نہیں آسکتی کہ ایک
 غیر معمولی عقل اخلاق رکھنے والا انسان یا معمولی سلیم الفہم آدمی، بغیر اخلاقیات
 کے علم کے نیک کار ہو سکتا ہے۔ انسان کی غایت انسان کے وجود کے ساتھ
 ہے۔ جیسا کہ کسی نہ کسی طرح اس غایت کا شعور ہو، کوئی شخص موجود ہو ہی نہیں سکتا
 اخلاق کے فلسفی کا کام صرف یہ ہوتا ہے، کہ اس غایت کو اجاگر کر دے۔ بالکل
 اسی طرح، جس طرح کہ شاعر کا کام صرف یہ ہے، کہ ہماری آنکھوں کو افسوس کے لئے
 کہوں دے، جو خود ہمارے چاروں طرف موجود ہے۔ اسی طرح مابعد الطبیعات
 کے فلسفی کا صرف یہ کام ہے، کہ جو اصول، علوم حکمیہ (سائنس) میں مستعمل
 ہیں، ان کے معنی اور باہمی وابستگی کو ہمارے لئے کہول دے۔ تو
 لہذا جہاں ایک طرف ہم کو اس پر بہ اصرار قائم رہنا چاہیے، کہ اخلاقیات
 کا کام زندگی کی رہنمائی کے لئے قانونی دفعات بنانا نہیں ہے، وہاں دوسری طرف
 اس پر بھی مصر رہنا چاہیے، کہ اس کا یہ کام یقیناً ہے، کہ ہمارے لئے عملی اصول
 چتیا کرے۔ یعنی خیر برتر کی ماہیت کو ہمارے شعور کے لئے اجاگر کرے،
 اور یہ بتائے، کہ اس کے وسائل حصول کی عام نوعیت کیا ہے۔ غرض اس طرح
 اخلاقیات یہ تو نہیں بتاتا، کہ ہماری زندگی کی رہنمائی کے، اخلاقی قواعد کیا ہیں لیکن
 عملی لحاظ سے اس سے بھی ایک اہم تر شے کہو یہ ضرور بتانا ہے، کہ ہماری روش زندگی

یا عمل کی روح کیا ہونی چاہئے۔

میں اچھی طرح جانتا ہوں، کہ بہت سے ذہنوں کو اس سے تشفی نہ ہوگی۔ انسان فوجی طبیعت رکھتا ہے۔ وہ منصوص و متعین حکم کے الفاظ چاہتا ہے، اس کو اس سے تشفی نہیں ہو سکتی اگر صبح کی طرح صرف یہ کہہ دیا جائے، کہ ”آپس میں محبت کرو، یا ہیکل کی طرح یہ کہ ”اشخاص نبو، یا ڈاکٹر کی طرح یہ کہ ”اپنے ستارے کی پیروی کرو“ اخلاقیات ”جیسا کہ میں ابھی کہہ آیا ہوں، اس اجمال و ابہام سے تو یقیناً کچھ نہ بچے گا۔“ یعنی وہ نسبتاً زیادہ متعین قواعد کے معنی و اہمیت کو بیان کرتا ہے۔ تاہم اتنا قطعی ہے، کہ اخلاقیات یا کوئی اور نئے بالکل متعین و جنرلی طور سے یہ ہرگز نہیں بتا سکتی، کہ انسان کو فلاں فلاں کام کرنا چاہئے۔ اگر اس قسم کا جنرلی علم حاصل ہو جائے، تو پھر زندگی کے سارے معنی ہی ختم ہو جاتے ہیں۔ اہم نتائج رکھنے والے کام ہمیشہ خبری مواقع سے متعلق ہوتے ہیں، جن کا کسی تجربہ ہی عمل تحلیل سے احاطہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ کام ہر شخص کا بجائے خود ہے، کہ اپنے موقع و مقام کے لحاظ سے اپنا کام معلوم کرے، اور اس کو پورا کرے۔ اخلاقیات صرف یہ بتا دینگے، کہ اس کام کی جستجو کہاں کرنی چاہئے، اور یہ کام جستجو اور عمل کا مستحق کیوں ہے۔ لیکن اپنے اصول کے استعمال کو بالآخر وہ خود آدمی کی تربیت یافتہ فہم سلیم پر چھوڑتا ہے۔

لے تم کہو گے، کہ اس پہلو پر ضرورت سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ لیکن میرے نزدیک چونکہ اس غلط فہمی کا سخت اندیشہ ہے اس لئے قدرۃً بار بار تنبیہ و اعادہ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اس بحث سے متعلق گذشتہ حوالوں پر ذیل کا اضافہ اور مناسب ہوگا۔ مل کی نظام منطق ”کتاب، بائبل، سبوت کی ”صنائع اخلاقیات“ کتاب ۴، باب ۵۔ گریگ کی ”مقدمہ اخلاقیات“ کتاب ۴، باب ۵ کی ”فلسفۃ صواب“ مقدمہ۔ بکنٹ کی ”مسیحی تمدن“ ۱۶۷ اور پروفیسر موریڈ کا مضمون

Abstract and Practical Ethics

”اخلاقیات نظری و عملی“

جو American journal of Sociology کے ”اصول کی جس دنیا اجتماعیات“

نمبر ۱۹۰۹ء والے نمبر میں شائع ہوا ہے۔

باب چہام

فضائل

۱۔ فضائل کا تعلق احکام سے۔

مہات احکام کے معلوم ہونے کے ساتھ ہی ہم کو ایک خاص حد تک مہات فضائل بھی معلوم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ صاحب فضائل یا نیکو کار آدمی سمیت مجموعی فری ہوگا، جس میں پابندی

احکام کا راسخ ملکہ موجود ہو۔ لیکن بہت سی نیک عادات یا خصال حسنہ ایسے بھی ہیں، جنکے بالمقابل کوئی خاص متعین حکم نہیں پایا جاتا۔ اس کے علاوہ چونکہ فضائل کا اصلی تعلق نفس کے باطنی خصال سے ہے، بخلاف اس کے احکام کو تمام تر ظاہری افعال سے بحث ہوتی ہے، اسلئے بھی دونوں کی حد فاصل میں قدرۃ کچھ نہ کچھ اختلاف

۱۔ انگریزی میں فضیلت اخلاق کے لئے جو لفظ Virtue استعمال ہے، اس کے لاطینی ماخذ کے معنی جو اندری یا بجا دہی کے ہیں۔ یہاں اس لفظ سے سیرت حسنہ کا ملکہ مراد ہے، جو فرض سے مختلف شے ہے۔ فرض سے مراد صرف کسی خاص قسم کا وہ فعل ہوتا ہے، جس کا کرنا ہم پر واجب ہے۔ فرض کو آدمی کس تاہے، اور فضیلت رکھتا ہے، فضیلت اس کی ہے ایک اور مفہوم کا ذکر ادھر بات، فصل ۱۱ میں بھی گذر چکا ہے۔ ۲۔ عربی فارسی کی کتب اخلاق میں (Virtues) کے لئے "فضائل" کا لفظ مستعمل ہے۔ لیکن اردو میں زیادہ تر فضائل اور کہیں کہیں نیکی یا واحد وصف کی صورت میں نیک و نیکو کار موزوں ہوگا۔ ۳۔ پروفیسر الکرڈ نے (اخلاق فی نظام و ترقی) فرمایا ہے، "فرائض کی طرح فضائل کو بھی تمام تر شعائر انسانی ہی سے وابستہ قرار دیا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں یہ دعویٰ سبباً کفایت نہیں ہے۔ دیکھو لائحہ عمل اخلاقیات ص ۱۰۱۔

۴۔ یہودیوں کے احکام کی کوہ زیتون کے وظیفین جو تعمیر کی گئی ہے، یا موجودہ عیسائیت انجی جو تفسیر کرتی ہے، اس لحاظ سے انکا تعلق ظاہر و باطن دونوں سے ہے نیز ان احکام کا خلاصہ محبت کو قرار دینا تمام تر باطنی ملکہ و نفس پر دلالت کرتا ہے، جس کے بعد پھر یہ احکام جنرلی قواعد نہیں باقی رہ جاتے۔ ۵۔ کیونکہ جنرلی قواعد کا تعلق جنرلی طرق افعال سے ہوتا ہے۔ دیکھو موزنہ کیلئے میورڈ کی (لائحہ عمل اخلاقیات) ص ۱۰۱۔ ۶۔ نیکی کو فرض سے کیا تعلق ہے، اس کی بحث کے لئے، سچوک کی "مناہج اخلاقیات"، کتاب سوم، باب دیکھو۔ اسی کتاب کے بقیہ ابواب مابعد میں جنرلی فضائل کی نہایت دلچسپ تحلیل کی گئی ہے موزنہ کے لئے دیکھو کتابی کی "فلسفۂ اخلاق" حصہ اول، باب ۵۔ ۷۔

ہے۔ لہذا فضائل کی بحث کے لئے ایک جداگانہ باب قائم کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔
۲۔ فضائل کا اخصار زمان و مکان کے اختلافات سے فضائل انسانی میں کافی تفاوت واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس لحاظ سے فضائل احکام سے بھی زیادہ تغیر پذیر ہیں۔ کیونکہ احکام کا تعلق کردار کے صرف ان اصول

عامہ سے ہوتا ہے، جو زندگی کے قریباً تمام ممکن التصورات پر صادق آتے ہیں لیکن باایں ہمہ فضائل بھی اُس قدر تغیر پذیر نہیں ہیں، جتنے کہ بظاہر نظر آتے ہیں۔ یونانیوں کے اہل شجاعت جس فضیلت کا نام تھا، وہ قریب قریب تمام تر میدان کا رزار کی بہادری میں محدود تھی، جو موجودہ زمانہ میں کوئی اہم اخلاقی فضیلت نہیں ہے۔ پھر بھی یہ شجاعت نفس کی جس کیفیت پر دلالت کرتی ہے، اس کی تاج بھی اتنی ہی ضرورت ہے، جتنی کہ کبھی پہننا پڑے۔ یہی حال اکثر دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ یعنی اُن کے استقلال کے مخصوص حالات بدل جاتے ہیں، لیکن ملکہ نفسی تقریباً علیٰ حالہ قائم رہتی ہے۔ باایں ہمہ کچھ نہ کچھ تبدیلی اس ملکہ میں بھی واقع ہوتی ہے۔ مثلاً میدان کا رزار میں بہادری کے لئے جس غریمت کی ضرورت ہے، وہ اپنے باطنی و نفسی پہلو کے لحاظ سے بھی، اس غریمت سے کچھ نہ کچھ قطعاً مختلف ہے، جو آج ایک محقق سائنس صاحب سیاست یا اخلاقی دوست کو درکار ہے۔ لہذا علم اخلاقیات کا یہ حصہ ایسا ہے جس پر ہرنس کے مصنفین اخلاق کو اپنے حالات کے لحاظ سے نظر ثانی کرنا لازمی ہے۔ ارسطو نے اخلاق پر جو عظیم الشان تصنیف چھوڑی ہے، وہ گویا کبھی کبھی مفید کیوں نہ ہو بلکہ اصل یہ ہے، کہ اخلاقیات کے سارے سرمایہ میں اُس سے مفید تر شاید کوئی کتاب بھی نہیں ہے، تاہم زندگی کے موجودہ حالات پر اسکو کلیتہً چپاں نہیں کیا جاسکتا موجودہ زمانہ میں ہمارے لئے جو چیزیں ہمات فضائل ہیں اُن کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم موجودہ جماعت (سوسائٹی) کی ساخت و ضروریات کو مدعی رکھیں۔
۳۔ روایات عمومی | یہی وجہ ہے، کہ اخلاقیات کے نقطہ نظر سے مختلف ازمینہ اور

لے دیکھ کر ان کی "مقدمۃ اخلاقیات" کتاب ۳، باب ۵۔

عہ بطرح یونانی لفظ "ایتھاز" (Eithos) کے لئے انگریزی میں کوئی مناسب ترجمہ نہیں ہے، اسی طرح ہم کو بھی اس مفہوم کے ادا کرنے کے لئے "روایات" کے سوا کوئی لفظ نہیں ملتا۔ م۔

مختلف اقوام کی روایات فکر و عمل یا ان کے اخلاقی رسوم و فرائد کا مطالعہ نہایت ہی اہمیت رکھتا ہے۔ روایات قومی کا ایک حصہ تو متعین قواعد یا احکام پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً احکام عشرہ بیودیکوں کی روایات قومی کا ایک اہم عنصر تھے۔ اور بعض ترمیمات و توسیعات کے بعد وہ آج بھی اہل یورپ کی قومی روایات کا ایک اہم عنصر ہیں۔ کوہ زیٹون کا وعظ جن تلقینات پر مشتمل ہے، وہ گو متعین طور پر کسی قوم کی روایات میں نہیں داخل ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اس میں شک نہیں، کہ تقویٰ کا تمام تمدن اقوام عالم کی روایات پر ان کا اثر نہایت زبردست پڑا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ روایات قومی کا ایک حصہ تو متعین۔ تلقینات کی صورت رکھتا ہے، اگر ایک حصہ ایسے عوائد عمل اور مغائر حکم پر بھی مبنی ہوتا ہے، جنہوں نے کبھی کوئی متعین شکل نہیں اختیار کی ہے مثلاً انگلستان میں شریف آدمی کی نوعیت کو دار کا جو معیار ہے، اس کو اجمالاً ہر انگلیز جانتا ہے، اور اگرچہ اس معیار کو قواعد جزئیہ میں تحلیل کرنا مشکل ہے، تاہم ہماری قومی روایات کی تشکیل میں اس کا نہایت ہی عظیم اثر ہے۔

لہذا روایات قومی سے مراد وہ آداب و عواظ ہیں، جس میں کسی قوم کے بہترین افراد عادتاً زندگی بسر کرتے ہیں۔ یا اوپر جو اصطلاح ہم نے استعمال کی ہے، اس کی رو سے یہ کہو، کہ روایات قومی نام ہے، ان افراد کے افعال اخلاقی کے عالم کا۔ اور بحیثیت مجموعی جو شخص اپنے اس عالم اخلاقی کا پابند ہے، وہ نیک ہے، اور جو اس کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ بد ہے۔ بلا سطر بریڈلی نے تو یہاں تک کہہ دیا

”دیکھو بریڈلی کی ”مباحث اخلاقیات“ باب ۵ خدمتاً صفحہ ۱۱۵ جہاں اس نے نیگل کی حسب ذیل عبارت کا اقتباس کیا ہے۔ ”کچھ اخلاق کا ممکن فرد ہونے کے لحاظ سے ایک انفعالی یا سلبی شے ہوتا ہے (یعنی ایک لوح بلاقش) م، جس قدر وہ عالم طفلی سے نکلتا جاتا ہے، اسی قدر یہ حالت زائل ہوتی جاتی ہے۔ کچھ کا اخلاقی نقطہ نظر سے ایجابی پہلو یہ ہے، کہ اس کی پرورش عالمگیر روایات کے دودھ سے ہوتی ہے“ صفحہ ۱۶۹ پر ایک دوسرا اقتباس یہ ہے ”کہ قدیم زمانہ سے بڑے دانا یان روڈگار کا فیصلہ یہ ہے ”کہ نیگی اور عقل نام ہے اپنی قومی روایات کے مطابق زندگی بسر کرنے کا“۔

”مباحث اخلاقیات“ ص ۱۸۰۔ اسی طرح ص ۱۸۱ میں ہے ”کہ“ ہیکو دیکمینا چاہیے، کہ اخلاقی

کہ جو شخص اپنے اس عالم سے بلند تر اخلاق کی طرف جانا چاہتا ہے، وہ بد اخلاقی کی وجہ سے ہے۔ لیکن یہ مبالغہ ہے، اسلئے کہ یہ عالم کوئی قائم نشہ نہیں یہ حیات اجتماعی کی طرح ترقی کرتا رہتا ہے، اور اس کی ترقی کا باعث اصلی قوم کے اُن اعلیٰ افراد کی جدوجہد ہی ہوتی ہے، جو اپنے گرد و پیش کی سطح حیات سے بلند تر سطح پر جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لہذا جہاں ایک طرف بہ حیثیت مجموعی یہ صحیح ہے، کہ پجاری قومی روایات ہمارے لئے معیار اخلاق کا کام دیتی ہیں، وہاں دوسری طرف یہ بھی ہے، کہ اکثر خود اس معیار کا بلند کرنا بھی مستحسن ہوتا ہے۔ غرض کسی قوم میں جبوت جو فضائل و محاسن مقبول درجہ ہوتے ہیں، وہ دراصل اُس قوم کی روایت قومی ہی کے بنی مظاہر ہوتے ہیں، اور اُن کے معنی اس وقت کی عام زندگی ہی کو پیش نظر رکھ کر سمجھ میں آسکتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲۱) مسائل میں (دجر) شخص کے لئے، جو غیر بنیاد جھجکا گیا ہے، دنیا کے خلاف، اپنی رائے قائم کرنا خود پسندی اور غرور و نفیس تو نہیں ہے، لیکن یہ ذرا مبالغہ پسندی ہے۔ اس لئے کہ غیر کے درجہ سے نیچے بھی مصلحتیں اخلاق پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی جسکو کسی ظلم و زیادتی کا ذاتی تجربہ یا شاہدہ ہے، اُسکو بار بار اس میں ایسی برائی کا احساس ہوتا ہے، جس سے دوسرے قطعاً بے حس ہیں۔ خود دینمیر کے اصحاب و حواریں کو بھی کبھی کبھی دنیا کی عام رائے کے خلاف اپنی رائے قائم کرنا پڑتی ہے۔ بریل کی کا مشاعرہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے تم اپنی دنیا و ماحول کے مطابق اپنے جھم بن لو، پھر خود اس دنیا کو بہتر بنانے کی کوشش کرو۔ یا جیسا کہ برگ نے (۱) قطعہ مر متعلق انقلاب فرانس میں، لکھا ہے کہ "لوگوں کو خود انکے ذاتی سرمایہ عقل کی بساط پر زندگی کے کاروبار کی اجازت دینا خطرناک ہے، کیونکہ ہر شخص کا ذاتی سرمایہ نہایت ہی حقیر ہوتا ہے، لہذا افراد کے لئے بہتر یہ ہے، کہ وہ پستہ اپشت کے قومی سرمایہ میں شریک ہو جائیں۔"

لہ اس میں شبہ نہیں، کہ بعض اوقات یہ روایات کسی خاص زمانہ اور مقام کے مضامنی اتفاقی حالات کی پیداوار ہوتی ہیں۔ مثلاً آدم آسمتہ نظریۃ احساسات اخلاق (صفحہ ۵ - فصل ۲) - نے لکھا ہے کہ "لاچار کس دوم کے عہد حکومت میں عیاشی کی ایک خاص حد شرفانہ تعلیم کی نشانی بھی جانے لگی تھی۔ اس زمانہ کے خیالات کی رو سے، یہ عیاشی آدمی کی خیاضی، اخلاقی اور فاعلی اور وفاداری کے محاسن میں داخل تھی۔ اور جو شخص اس پر عمل ہوتا تھا۔ وہ بجائے متعسف و ناپسندیدہ کے ایک بھلا آدمی شمار کیا جاتا تھا۔"

لہ متبادلہ کہ اس کتاب کی فصل ہفتم سے پو

۴۔ فضائل باعتبار وظائف اجتماعیہ

فضائل کا اعتبار انحصار صرف مختلف زمانوں کے احوال اجتماعی ہی پر نہیں ہوتا، بلکہ وہ افراد کے مختلف وظائف اجتماعیہ کے بھی تابع ہوتے ہیں۔ (اور جب طرح احوال اجتماعی کے لحاظ سے،

فضائل میں فی نفسہ اتنا اختلاف نہیں واقع ہوتا، جتنا کہ بظاہر نظر آتا ہے۔ م، اسی طرح افراد کے وظائف اجتماعی کی رو سے بھی ان میں جتنا اختلاف بظاہر نظر آتا ہے فی الواقع اتنا نہیں ہوتا۔ مثلاً بظاہر خیال ہوتا ہے، کہ مفلس آدمی میں سخاوت کی فضیلت نہیں پائی جاسکتی، اسی طرح دولت مند آدمی کو صبر و قناعت کی فضیلت کی بہت کم ضرورت ہو سکتی ہے۔ گو، یہ ایک بڑی حد تک صحیح ہے، تاہم جو ملکہ نفس دولت مند آدمی سے سخاوت کے کام کرتا ہے وہ مفلس آدمی میں بھی موجود ہو سکتا ہے، اور وہ لو اس کی موجودگی کی بنا پر یکساں مدح و ستائش کے مستحق ہوں گے۔ یہی حال دوسرے فضائل کا بھی ہے۔

لیکن با این ہمہ پیشیت مجموعی یہ کہنا سچ ہے، کہ مثلاً مرد میں ہم جن فضائل کو مروج سمجھتے ہیں وہی بیعینہ عورت کے فضائل نہیں ہیں، اسی طرح دولت مند کے فضائل بیعینہ مفلس کے فضائل نہیں ہیں۔ بوڑھے کے فضائل بیعینہ جوان کے فضائل نہیں ہیں، والدین کے فضائل بیعینہ اولاد کے فضائل نہیں ہیں، تندرست کے فضائل بیعینہ مریض کے فضائل نہیں ہیں، تاجر کے فضائل بیعینہ حکیم کے فضائل نہیں ہیں۔ لہذا بیان فضائل کے لئے یا تو ہم کو یہ کرنا پڑیگا کہ مختلف حالات زندگی سے کسی قدر تفصیلی طور پر بحث کیجائے، اور یہ بتلایا جائے، کہ فلاں حالات کے اندر فلاں اوصاف سب سے زیادہ متحسن و پسندیدہ ہیں، یا یہ کہ ایک عام اجمالی بیان پر اکتفا کیا جائے۔ گنجائش مقام اور مشکلات بحث دونوں کے لحاظ سے دوسری ہی شق کو اختیار کرنا ممکن ہے۔

۵۔ ماہیت فضائل | فضائل، جیسا کہ ارستو نے لکھا ہے، دانشتہ اختیار افعال کے نفسانی ملکات کا نام ہیں۔ یعنی صاحب فضائل وہ شخص ہے

جس نے اپنی سیرت یا نفس میں راہ صائب کے اختیار کا ملکہ پیدا کر لیا ہے۔ اور راہ صائب قریب قریب ہمیشہ چونکہ دو ممکن غیر صائب افعال یعنی افراط و تفریط کے وسط میں واقع ہوتی ہے، اس لئے ارستو نے یہ نتیجہ نکالا، کہ فضیلت نام ہے وہ عمل

اختیار وسط کا۔ لیکن ساتھ ہی اس پر وہ اتنا اضافہ کرتا ہے، کہ اس وسط سے مراد وسط اعتدالی ہے۔ یعنی وہ درمیانی راہ، جو افراد کے ذاتی حالات کے لحاظ سے درمیانی ہو۔ اور جو حیات اجتماعی کی عام ترقی کی طرف موٹی ہو۔ اس وسط کا صحیح طور پر معلوم کرنا زیادہ آدمی کی فراست و بصیرت پر موقوف ہے۔ البتہ اعظم رجال کی زندگی کا مطالعہ اور انہی مثالوں کو سامنے رکھنا اس صراط مستقیم کی جستجو میں اکثر نہایت مفید ثابت ہوتا ہے۔

۶۔ اہمات فضائل | اخلاقی تحقیقات کا جس وقت سے آغاز ہوا ہے، اسی وقت سے فضائل کی مختلف صورتوں کے احصائی کو کوشش جاری ہے۔

اس کوشش نے اصناف فضائل کی جو فہرستیں تیار کی ہیں، ان میں سب سے زیادہ مشہور فلاطون اور ارسطو کی نہرت ہے۔ فلاطون کے نام سے جو فہرست مشہور ہے، وہ فلاطون سے پہلے بھی یونان کے حکماء اخلاق میں رائج تھی۔ اس فہرست میں کم از کم یہ خوبی ضرور ہے، کہ اہمات فضائل کو نہایت سادہ طور پر صرف چار میں منحصر کر دیا گیا ہے۔

حکمت (یا حزم)، شجاعت (یا صبر و ثبات)، عفت (یا ضبط نفس)، اور عدالت (یا راست بازی)۔ یہ تقسیم گو بظاہر نہایت صاف و سادہ تھی، لیکن چند ہی روز میں اس کی دشواریاں رونما ہونا شروع ہوئیں۔ مثلاً یہ کہ ایک معنی کر کے فضیلت حکمت تمام دیگر فضائل کو محتوی ہے، اس لئے کہ ہر فضیلت یا نیک کام لائق حکمت و دانائی پر مشتمل ہوتا ہے۔ امی طرح عدالت و راست بازی، گو لوی کہ اس کے مفہوم کو اس قدر زیادہ وسیع کر دیا گیا ہے، کہ تمام فضائل اجتماعیہ اسی میں آ جاتے ہیں۔ یہ اور اسی قسم کے دیگر تقاضے کو محسوس کر کے ارسطو نے اس فہرست میں کافی اضافہ سے کام لیا۔ لیکن اس اضافہ میں ارسطو نے خاص آئینیا کے شہریوں کے فضائل و محاسن کو لے اہمات فضائل، ان کو اس لئے کہا جاتا ہے، کہ باقی تمام فضائل کا انہی پر انحصار ہوتا ہے۔

۷۔ کہا جاسکتا ہے، کہ فلاطون اور ارسطو دونوں کا نقطہ نظر جدا گانہ تھا۔ فلاطون کا مقصود اہمات فضائل یعنی ان کلی عناصر کو بیان کرنا تھا جو تمام نیکیوں کی جڑ ہیں۔ بخلاف اس کے ارسطو ان جنسی فضائل کی فہرست بنانا چاہتا تھا، جن کا ظہور تمام نیکیوں میں نہیں، بلکہ ان کے خاص خاص اقسام میں ہوتا ہے۔ لیکن میرے

اس طرح شروع سے آخر تک پیش نظر رکھا ہے، کہ موجودہ زندگی میں ان کی اہمیت نسبت گھٹ جاتی ہے۔ اور فی زمانہ انسانی زندگی کے تعلقات و مسائل نے جس درجہ پیچیدگی و تنوع حاصل کر لیا ہے، اُس کو دیکھتے ہوئے، اصطلاح کی طرح آج کل کے لئے کوئی فہرست فضائل مرتب کرنا تو شاید ایک بے معنی کوشش ہوگی تاہم اس ضمن میں کچھ اشارات خالی از فائدہ نہوں گے۔

سب سے پہلے ہم اُس عام تفریق کو لیتے ہیں، جو ایثار ہی اور استیثاری فضائل میں کی جاتی ہے، یعنی ایک تو وہ فضائل ہیں، جن کا مرجع دوسروں کی فلاح ہوتی ہے، اور دوسرے وہ، جن کا مرجع خود اپنی ذات ہوتی ہے۔ لیکن یہ تفریق ذرا غلط فہمی میں ڈالنے والی ہے، اس لئے کہ دراصل اجتماعی تعلقات سے الگ کر کے افراد کی کوئی بالکل مستقل بالذات زندگی ہوتی ہی نہیں، اور جو فضیلت افراد کی فلاح پر مبنی ہے، وہ لامحالہ جماعت کی فلاح پر بھی مشتمل ہوگی۔ بالین سہمہ اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ فرد اور جماعت کی زندگی میں سرے سے کوئی فرق ہی نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ بعض فضائل کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ وہ زیادہ خصوصیت کے ساتھ افراد سے تعلق رکھتے ہیں، اور بعض زیادہ

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲۴) نزدیک اس تفریق کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ پروفیسر ڈیوی نے اپنی کتاب "اخلاق اخلاقیات" (۱۹۳۲ء) میں غلطیوں اور ارتطو کے اس اختلاف نقطہ نظر کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مگر مجھ کو شک ہے، کہ "اہمات فضائل" کی اس نے جو تعبیر کی ہے، وہ اس اصلاح کے صحیح استعمال کے مطابق ہے۔ کیونکہ وہ اس سے اخلاص بے غرضی، سچائی وغیرہ کے اُن خصوصیات کو مراد لیتا ہے، جو فضیلت میں حیثیت فضیلت کی ماہیت میں داخل ہیں۔ اس قسم کے "باطنی" اوصاف کو فضائل سے الگ صحیح معنی میں جو تعلق ہے، اس کی بحث کسی حد تک اگلے باب میں آئے گی۔

لے ایک دلچسپ فہرست نقشہ کی صورت میں پروفیسر سٹورٹ نے اپنی "عناصر اخلاقیات" میں (صفحہ ۱۱۰-۱۰۹) دی ہے۔ ایڈلر نے "بچوں کی اخلاقی تعلیم" (خطبہ ۱۱-۱۰) میں اُن فضائل کے تعلق کچھ مفید اشارات

Moral Education

کے لئے، جو موجودہ زمانہ میں درکار ہیں۔ نیز مجلس تعلیم اخلاق League نے ابتدائی اور ثانوی کلاسز کے لئے پولیس تیار کیا ہے وہ بھی اس بحث کے لئے نہایت ہی مفید ہوگا۔

خصوصیت کے ساتھ جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان دونوں اصناف پر الگ الگ بحث مناسب ہوگی۔

(الف) آغاز بحث کے لئے پہلے فلاطون کے فضائل اربعہ کو لو، ظاہر ہے کہ ان میں شجاعت اور عفت کو زیادہ براہ راست تعلق انفرادی زندگی سے ہے۔ اگر شجاعت (ثبات) سے مراد ہم اس کے وسیع مفہوم میں خوفِ الم کی مدافعت، اور اسی طرح عفت سے مراد، اس کے وسیع معنی میں، تخریص لذت کی مدافعت لیں، تو انفرادی تہنجات کے مقابلہ کی تمام صورتیں اس میں آجاتی ہیں۔ یہ تہنجات یا تو حصول لذت کے لئے ہوتے ہیں یا دفعِ الم کیلئے اور جو شخص ان پر قابو رکھتا ہے، وہ اپنی زندگی کو مضبوطی کے ساتھ اپنے پسند کردہ راستہ پر چلا سکتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایک شخص شجاع اور عقیف ہونے کے باوجود بھی بے وقوف ہو سکتا ہے۔ اس لئے سب سے مقدم شے یہ ہے، کہ آدمی نے جس راستہ کو پسند و اختیار کیا ہے وہ عاقلانہ ہو۔ اب اگر فلاطون کی فضیلت حکمت (یا حزم) سے مراد یہی عاقلانہ پسند ہو تو ایک معنی کر کے حیات انفرادی کے فضائل کی مکمل فہرست طیار ہو جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی اس فہرست کی ہر فضیلت اتنے متنوع اوصاف پر مشتمل ہے، کہ سب کا ایک شخص میں جمع ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً حکمت کو لو، کہ مفہوم بالائی رو سے یہ خبر داری، حزم و بصیرت اور ایک خاص فیصلہ کن پسند و اختیار کے اوصاف مختلفہ پر مشتمل ہوگی۔ اسی طرح شجاعت میں بہادری اور صبر و ثبات دونوں اوصاف داخل ہوں گے، بہادری سے مراد وہ فعلی شجاعت ہے جو خوفِ تکلیف کے باوجود آدمی کو اپنے اختیار کردہ راستہ پر قائم رکھتی ہے، اور ثبات سے وہ انفعالی شجاعت مراد ہے، جس کی بدولت وہ بے لچک یا بے ہوئے تحمل شدائد پر قادر ہوتا ہے۔ یہ مختلف فضائل ایک ہی شے نہیں ہیں، نہ یہ اکثر

۱۔ مٹر برائنٹ (مقاصد تعلیم، ص ۲۰۷) کے نزدیک صبر فعلی شجاعت سے اعلیٰ فضیلت ہے، اس لئے کہ یہ نام ہے بالفعل مشقت یا الم کی برداشت کا، اور فعلی شجاعت میں تو الم کا خوف ہوتا ہے۔ بے شک اس معنی کے یہ صحیح ہے، کہ شجاعت صبر کے نسبت ایک اعلیٰ فضیلت ہے۔ یعنی شجاع آدمی اندیشہ الم سے اس طرح قطع نظر کر لیتا ہے، کہ گویا وہ اس سے اندھا ہے، بخلاف اس کے صابر آدمی بالفعل

کسی کافی حد تک ایک ہی ساتھ پائے جاتے ہیں اس کے علاوہ شجاعت میں مواظبت و استقلال کو بھی داخل کر لیا جاتا ہے، لیکن یہ شجاعت کے معنی کی اسی طرح بجا تو وسیع معنوم ہوتی ہے، جس طرح کہ حکمت کے معنی میں عزیمت کو داخل کرنا ہے، بلکہ عزیمت تندہی، اودھمیت کو تو انک الگ فضیلت کے مستقل بالذات عنوانات قرار دینا چاہئے۔ ان اوصاف کو دواعی لذت و الم کی مدافعت سے اُس قدر واسطہ نہیں ہے، جس قدر کہ فطرت بشری کے طبعی وجود و راحت طبعی کی مدافعت سے ہے۔ ایمان و ہرجا کے مسیحی فضائل کو صبر اور بہادری کی فضیلت سے اس لحاظ سے نہایت قریب کا تعلق ہے، کہ وہ ان کے لئے باطنی بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ بلکہ شجاعت کی اعلیٰ ترین صورتوں کے لئے تو امید و اعتماد دینی رہا اور ایمان۔ مہم مقدم شرائط میں۔ باقی رہی فضیلت عفت تو اس میں دواعی لذات کے اُن تمام اصناف کی مدافعت داخل ہے، جو چارہری پسند کردہ راہ حیات میں حاصل ہوں۔ غرض مذکورہ بالا تقریر سے معلوم یہ ہوا کہ وسیع معنی میں چارہری مستقل و متنازع فضائل ایسے قرار دئے جاسکتے ہیں، جو براہ راست انفرادی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں، حکمت (یعنی عقل۔ مہم) تاکہ آدمی صحیح راہ عمل اختیار کرے، عزیمت، تاکہ اس راہ عمل پر قائم رہ سکے اور شجاعت و عفت، تاکہ دواعی لذت و الم کی مدافعت کر سکے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۲۴ تکلیف برداشت کر رہا ہے، جس سے قطع نظر ممکن ہی نہیں۔ لیکن دوسری طرف یہ ہے کہ شجاعت، صبر کے بہ نسبت زیادہ فعلی اور راہی فضیلت ہے شجاع آدمی صرف بڑ جانے والی تکلیف کو برداشت نہیں کرتا، بلکہ حصول مقصد کے لئے دانتہ اپنے کو تکلیف و الم میں ڈالنے جاتا ہے۔ اس لحاظ سے شجاعت کی فضیلت صبر سے اعلیٰ معلوم ہوتی ہے۔

لہ براؤننگ نے "Balantion Adventure" میں ہر کلینز کی جو

تصویر کینچی ہے، وہ شجاعت فعلی کے اعلیٰ اوصاف کی نہایت عمدہ مثال ہے۔

۳۔ پروفریور میوڈ نے "عناصر اخلاقیات" میں لکھا ہے کہ شجاعت اور عفت دونوں فضائل باہم لازم و ملزوم ہیں، عقیقت ہونیکہ لئے لازمی ہے کہ آدمی شجاع ہو، کیونکہ ترغیبات لذت کی مدافعت کے لئے ضروری ہے، کہ اس مدافعت سے جو الم پیدا ہوتا ہے، اُس کو آدمی برداشت کر سکے اسی طرح شجاع ہونے کے لئے عقیقت ہونا لازمی ہے۔ لیکن یہ بلا ضرورت مویشگافی ہے۔ اس لئے کہ جو شخص

(ب) جو اجتماعی فضائل ابنائے جنس کے ساتھ تعلق و ارتباط سے پیدا ہوتے ہیں، انکی یکجائی تبصر کے لئے شاید بہترین عنوان ”عدالت“ ہے۔ لیکن ساتھ ہی عام بول چال میں اس لفظ کا مفہوم اتنا تنگ ہے کہ اجتماعی تعلقات کے تمام فضائل کو محیط نہیں مثلاً اپنے وسیع معنی کی رو سے عدالت صرف معاہدات اور قانونی فرائض کے پورا کرنے کا نام نہیں ہے، بلکہ ابنائے جنس کے ساتھ ہر قسم کے تعلقات میں کامل دیانت و وفاداری برتنا اس میں داخل ہے۔ لیکن کی تو یہاں تک تعلیم ہے کہ ہنر و صنائی کے انہار میں بھی دیانت کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ غرض عدالت کے تحت میں اگر ہم تمام اجتماعی فضائل کو داخل کرنا چاہتے ہیں، تو یہ اور اس کے علاوہ دیانت کے جتنے اوصاف ہیں، سب پر اس کو مشتمل ہونا چاہئے۔ مزید برآں مسیحیت نے زندگی کا جو نصب العین پیش کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ابنائے جنس کے ساتھ سلوک میں نفس دادے فرائض سے کچھ زیادہ کی توقع رکھنی چاہئے، اور اصل یہ ہے کہ یونانیوں کا شعور اخلاق بھی نفس فرائض سے کچھ زیادہ ہی کا مقتضی تھا۔ ہم عام طور پر کہتے ہیں کہ آدمی سے عدل و انصاف کی طرح تفصل و احسان کی بھی امید رکھنا چاہئے۔ اور عیسائیوں میں تو محبت کا بھی مطالبہ کیا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک معنی اگر کے یہ تمام چیزیں عدالت کے تصور میں شامل کیجا سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ سب اُس شے کا جز ہیں، جو ایک فرد انسان کے لئے دوسرے فرد پر عائد ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ انسان کے ساتھ محض چیز کا سا برتاؤ

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲۸)۔ شراب سے توبہ کرنا ہے، اُس کے لئے اتنی شجاعت تو ہدایت لازمی ہے کہ اُس سے جو تکلیف یا خطرہ لاحق ہوگا، اس کا مقابلہ کر سکے۔ مگر کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عفت ایک قسم کی بلی شجاعت ہے؟ اور اسلئے کیا ایجابی اور سلبی کا فرق اب بھی نہیں قائم رہتا۔
لے خالی سچائی کے سوا دیانت کی اور دوسری مثالیں یہ آسانی مل سکتی ہیں مثلاً جو طالب العلم رٹ کر امتحان پاس کر لیتا ہے، وہ بیعیانت ہے، کیونکہ اس کا علم حقیقی علم نہیں ہے۔ اسی طرح پروفیسر یونیورسٹی (تاریخ جہانیاں) باب ۱۱، کا یہ قول کہ ”اسے عالم کا زین اصول یہ ہے کہ جس کتاب کو نقطہ نظر نہیں پڑھ لیا ہے، اس کا حوالہ نہ دے“ تغیل دیانت کی وسعت کی ایک عمدہ مثال ہے۔
لے چنانچہ قبول پروفیسر میورٹ کے تفصل بھی ”صحیح معنی میں محض عدالت ہی ہے“ دیکھو ”عناصر اخلاق و قیام“ ص ۱۱۱

نہ کرنا چاہیے، جس کے لئے کچھ محدود واجبات ہم پر عائد ہوتے ہیں، بلکہ انسان کے ساتھ ہمارا برتاؤ اس کو ایک شخص اور غایت مطلقہ سمجھ کر ہونا چاہیے۔ جو نامحدود و حقوق رکھتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ تعلقات کا یہ اعلیٰ نصب العین عام طور پر کماحقہ نہیں پورا کیا جاسکتا، تاہم ایک کامل عدالت شعار آدمی اس کو ممکن حد تک پورا کرے گا، اور عہد و پیمان کے خارجی تعلقات اگر حقیقی محبت و دوستی سے بدل جائیں، تو وہ خوش ہوگا۔ یہی وجہ ہے، کہ ملنے جلنے میں خندہ جمینی اور خوش مزاجی وغیرہ مدوح ہے۔ علیٰ ہذا، اس قسم کی کوششیں، کہ تاہم امکان ہر چیز نہ شخص کے لئے ہو، برائی کا دنیا میں نام تک رہتے پائے، کسی شخص کو محض جواز کی بنا پر جہتک وہ احسن و انسب نہ ہو، کرنے سے احتراز وغیرہ کے جتنے ایک سچے عیسائی کے محاسن ہو سکتے ہیں، سب عدالت کے مفہوم میں شامل ہیں۔ یعنی یہ سب ایسی چیزیں ہیں، جو ہم پر آپس میں ایک دوسرے کے لئے بہ حیثیت اشخاص و غایات مطلقہ ہونے کے واجب ہیں۔

اس سے معلوم ہوا، کہ اگر ہم عدالت وغیرہ کے معنی کو وسیع کر دیں، تو فضائل اخلاق کی قدیم یونانی تقسیم کو خفیف ترمیمات کے ساتھ قائم رکھ سکتے ہیں۔ صرف عزیمت اور وادعت کی دو ايجابية فضیلتوں کا اضافہ کرنا پڑیگا۔ جبکہ یونانیوں سے نظر انداز ہو جانا ایک قدرتی امر تھا کچھ تو اس لئے کہ ہمارے یہ نسبت اُن کی زندگی کی روش اُن کے لئے پہلے ہی سے متعین ہوتی تھی، اور کچھ اس لئے، کہ اُن کے سادہ طریقہ زندگی کے لئے، کسی خاص راہ عمل میں عزیمت و استقلال کے دکھلانے کی نسبت کم ضرورت تھی۔ بخلاف اس کے روحی مستقل مزاجی کو مشکل ہی سے فراموش کر سکتا تھا اسی طرح انگریز عزیمت سے قطع نظر نہیں کر سکتا، اور نہ ایک جرمن مواظبت کو بھول سکتا ہے علاوہ بریں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے

لہٰذا اس میں ہم کاروائی سے متفق ہیں۔ موازنہ کے لئے دیکھو اوپر باب، فصل، البتہ ہم کو صرف اس بات میں شبہ ہے کہ نفس خارجی معاہدات کا اصول توڑ دینے سے یہ پسندیدہ نتیجہ خود نکل آئے گا۔ ہمارے نزدیک برحیثیت مجموعی تفضل و احسان پر عدالت کا تقدم لازمی ہے۔

کہ مثلاً نیز کی عزیمت کو، کہ وہ ایک ایسی فضیلت معلوم ہوتی ہے، جس کو نہ حکمت قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ شجاعت یا عفت کہا جاسکتا ہے (موازنہ کے لئے دیکھو آگے باب ۵۔ فصل ۷۔ حاشیہ)

کہ یونانی فضائل اربعہ کے معنی کو وسعت دیکر ہم جو مظاہریم ان میں شامل کرتے رہے ہیں خود یونانیوں کو ان کی
خیر بھی نہ رہی ہوگی۔ لیکن دنیا کی ترقی کے ساتھ فرض کے معنی میں اس قسم کی توسیع ناگزیر تھی۔
مگر اس تقسیم کے ساتھ ہی یہ معلوم رہنا چاہئے، کہ جس طرح احکام کی فہرست
تیار کرنا چن ان مفید و اہم کام نہ تھا اسی طرح فضائل کی فہرست بنانا بھی
نہایت ہی کم اہمیت رکھتا ہے۔ اصل یہ ہے، کہ حقیقی حکم کی طرح حقیقی فضیلت بھی
صرف ایک ہی ہے، (جس کو حکمت علی کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے)، باقی رہے
جزئیات فضائل، تو وہ جزئیات احکام کی طرح نفس کی صائب روش کے صرف خاص
خاص مظاہر ہیں۔ جن کی فہرست بنانے کی کوشش ایک فضول سا کام ہوگا۔ اوپر
میں نے اس بحث میں جو تھوڑا سا وقت صرف کیا ہے، وہ محض اس لئے، کہ تم کو یہ
معلوم ہو جائے، کہ اس قسم کی کوشش کے کیا معنی ہیں۔ فضائل کے سمجھنے کی بہترین
صورت غالباً یہ ہے، کہ ان کو سیرت کے وہ مظاہر قرار دیا جائے، جو فرائض یا احکام
کی پابندی کے لئے لازمی ہوتے ہیں۔ اور ان فرائض یا احکام کا انحصار وحدت اجتماعہ
کے عناصر پر ہے۔

۴۔ سیرت کی تعلیم | اس تحقیق کے بعد کہ وہ اصناف سیرت کیا ہیں، جسکو اپنے اندر
و تربیت - ترقی دینا چاہئے، اب یہ معلوم کرنا ہے۔ کہ ان کو ترقی دینے کے
وسائل کیا ہیں۔ اس بحث کیلئے نفسیات کے حدود میں داخل ہونا لازمی ہے، خصوصاً اس حصہ نفسیات

۱۔ جبکہ دو راول کے مسیحی اخلاقیین نے (جو فلاطونی تقسیم کے قائل تھے، علی العموم کیا ہے۔ دیکھو
سجورک کی "تاریخ اخلاقیات" ص ۱۸۱)۔

۲۔ بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ وہ حکمت، جسکو بیکین اپنی ذات کے لئے حکمت کہتا ہے،
اور وہ حکمت جو دوسروں کی فلاح کے لئے ہوتی ہے، ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔
لیکن اپنی ذات کے لئے حکمت سے اگر محض خود غرضانہ حکمت مراد ہے، تو یہ سرے سے
فضیلت ہی نہیں۔ باقی اپنے اعراض کا جو حکیمانہ (عاقلانہ) اہتمام فضیلت ہے، وہ وہی
ہے، جو وسیع ہو کر دوسروں کی فلاح و بہبود کے اہتمام میں کام آتا ہے۔ دونوں میں صرف
ہمارے عالم کی وسعت و تنگی کا فرق ہے۔

میں جس کو تعلیم سے تعلق ہے۔ نفسیات کا یہ موضوع ابھی تک ایک گونہ ناقص ہی حالت میں پہلے، اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے صرف ایک ہی دو باتیں اس میں ایسی ملتی ہیں، جو کچھ عملی اہمیت رکھتی ہیں۔ سیرت کی ترقی اور نشوونما پر مثال یا اسوہ کا جو اثر پڑتا ہے، اس کے ذکر کی چنداں ضرورت نہیں، کہ اس کی طرف ہر عالم اخلاقیات نے توجہ کی ہے "خز پوزہ کو دیکھ کر بوزہ رنگ پکڑتا ہے" یہی تعلقات اجتماعی کی تمام صورتوں میں بھی ہوتا ہے کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے اثر پذیر ہوتا ہے۔ لیکن اسی نقطہ نظر سے غالباً سب سے زیادہ اہم اثر وہ ہے، جو آدمی کسی ایسے نظام کے ساتھ وابستگی کی بنا پر قبول کرتا ہے، جو بجائے خود کسی خاص حیثیت سے مکمل ہوتا ہے۔ بقول نثار کے کہ "یا تو آدمی خود ایک مکمل ہو یا کسی مکمل سے جو وابستہ کر دے۔ اس پر سطر بریدگی نے یہ مزید اضافہ کیا ہے، کہ "تم اُس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتے جہت تک کسی مکمل سے اپنے کو وابستہ نہ کرو۔" سیرت کی کامل ترقی صرف اسی صورت میں ممکن ہے، کہ دوسروں کے ساتھ شریک ہو کر ہم اپنے کو کسی بڑی غایت کے لئے وقف کر دیں، جس کی مختلف آدمیوں کے لئے مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ بعض تحقیق علم کے خدائی ہوتے ہیں، بعضوں کو عملی کاموں سے دلچسپی ہوتی ہے، بعضوں کو سیاسی زندگی میں اہتمام ہوتا ہے، اور بعضوں کو شاعری یا مذہب کے ساتھ شغف ملتی ہوتی ہے۔ یہ چنداں اہم نہیں کہ آدمی کو کس شے کے ساتھ وابستگی ہے، لیکن یہ ضروری ہے، کہ اُس کے سامنے انسانی فلاح کا کوئی وسیع مقصد ہو، جو اُس کو اپنی ذات کے تنگ عالم سے بلند کر سکے، اور نہ اُس کی زندگی ایک دور افتادہ قطعہ زمین ہوگی، جس میں فضائل کے نشوونما کے لئے کوئی صلاحیت نہیں۔ لہذا ترقی فضائل کی پہلی شرط یہ ہے، کہ کسی

شے اس بحث کے لئے دیکھو ہر پارٹ کی "علم تعلیم" کیوں "تعلیم و توسیع" میں بھی بعض مفید باتیں ملتی ہیں۔ نیز دیکھو مشر پرائٹ کی مقاصد تعلیم "روز نگر آنز کی" فلسفہ تعلیم "اور ڈاکٹر آیلر کی "بچوں کی اخلاقی تعلیم" ہر پارٹ کا زیادہ زور اس پر ہے کہ تعلیم کا بڑا کام "دائرہ خیال" کی توسیع ہے۔ دائرہ خیال سے، اُس کی قریباً وہی مراد ہے، جس کو ہم نے اس کتاب میں "عالم" سے تعبیر کیا ہے۔

غایت یا نصب العین کی تحصیل کے لئے ہم اپنے کو دوسروں کے ساتھ متحد کر دیں دوسری شرط یہ ہے کہ بعض اوقات ایک خاص حد تک نفس کشی کی عادت بھی درکار ہوگی اس لئے کہ (جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے) اگر کسی آدمی کی سیرت ایک جانب جھک گئی ہو تو اسکو دوسری جانب موڑ کر سیدھا کیا جاسکتا ہے۔ اسکے علاوہ اگر ہم اپنے عام فطری میلانات کی کچھ روک تھام کرتے ہیں، تو اس سے قوتِ ارادی کی بیداری میں بھی مدد ملتی ہے۔ ہماری زندگی کو لہو کے سیل کی طرح کہوم کہوم کر ایک ہی دائرہ میں نہیں رہنے پاتی، اور ترقی سیرت کے لئے ایک محرک بات آجاتا ہے۔ لہذا بی بن عزرا کے ساتھ ہم کہہ سکتے ہیں کہ

”کہ غیر مقدم کو ہر ایسی ہزیمت و مزاحمت کا جو تمہاری زندگی کی (م) ہمواری میں کو ہموار کر دے اور ہر ایسی بیش زنی کا جو تم کو بیٹھایا یا کھڑا رہنے کے بجائے چلنے پر مجبور کر دے“ لیکن بہترین صورت یہ ہے، کہ اس قسم کی مزاحمت میں از خود پیش آئیں، ورنہ اگر ان کو دیدہ و دانستہ پیدا کیا گیا، تو اندیشہ ہے، کہ اس سے ہم خود اپنی ترقی باطن کی طرف حد سے زیادہ متوجہ ہو جائیں گے، جو قریباً ہمیشہ نفس کی ایک ناقص عادت ثابت ہوتی ہے۔ یہ حیثیت مجموعی اپنے معائب کے ازالہ اصلاح کا بہتر طریقہ یہی ہے، کہ ان کے دور

لے ”اخلاقیات ارسطو“ کتاب دوم، باب ۹۔

۱۱ موازنہ کیلئے دیکھو جیس کی اصول نفسیات (Principles of Psychology) جلد اول ۱۲۶۔ اس نے یہ اصول بنایا ہے کہ ”اپنی قوتِ جدوجہد کو بیدار رکھنے کے لئے ہر روز بلا ضرورت اس کی تھوڑی سی مشق کر لیا کرو“ مزید برآں ”چھوٹی چھوٹی غیر ضروری باتوں میں باقاعدہ نفس کشی جاری رکھو۔ اوپر روز یا دوسرے روز کوئی نہ کوئی کام صرف اس لئے کر لیا کرو، کہ تمہارا دل اس کے کرنے کو نہیں چاہتا“ جھگڑا اس اصول کی دانشمندی میں کلام ہے۔ اس لئے کہ جس شخص کی زندگی بخیرہ مقاصد پر مبنی ہے، اس کو ایسے مواقع، میرے نزدیک، معنوی تلاش و جستجو کے بغیر ہی ملتے رہیں گے۔ دیکھو جیس کی پوری عبارت، جو میور ہڈ نے ”عناصراً اخلاقیات“ میں اقتباس کی ہے۔ نیز مشر گل کی تیسرے باب کا مضمون (Pleasure and Pain in Education) تعلیم میں لذت و الم اس جو

بین الاقوامی جرنل ”اخلاقیات“، جلد دوم، نمبر ۳۔ اپریل ۱۹۳۷ء، صفحہ ۳۳ میں منکلا ہے۔

۱۲ موازنہ کے لئے دیکھو آگے باب ۳۔

کرنے کے لئے خود ان پر غور و فکر کی جگہ ان کے مقابل کے محاسن پیدا کرنے پر ساری توجہ صرف کی جائے۔ ڈاکٹر شلمرس کا قول تھا کہ "نیا جذبہ قوت و افہام کا کام دیتا ہے" اور اس میں کلام نہیں کہ برے میلانات کو دفع کرنے کی زیادہ موثر تدبیر یہی معلوم ہوتی ہے، کہ بڑا درست خود ان کی فکر تیس سال کے بجائے اچھے میلانات کو ترقی دیکھائے۔ لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اخلاقی زندگی کا نشو و نما بچوں کی طرح استوار نہیں ہوتا ہے۔ علی العموم ایک خاص حد تک حیات باطن کی طرف توجہ لازمی ہوتی ہے۔ اور انسان کو اکثر ایسے اوقات بحران سے گذرنا پڑتا ہے، جس کو تبدیل مذہب کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس میں ساری توجہ باطن کی طرف مشغول ہو جاتی ہے، اور آدمی گویا خود اپنی نبض دیکھنے لگتا ہے، یعنی اس کی انگلیاں ہمہ تن اپنی نبض کو دار کو ٹھولنے میں مصروف ہو جاتی ہیں۔ اس حالت سے ہلکے جلد سے جلد نکل جانے کی کوشش کرنا چاہئے۔ لیکن اخلاقی زندگی کے ارتقا کا یہ ایک ایسا اہم جز ہے کہ اس پر بحث کے لئے ایک مستقل باب یا مذمنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ خصوصاً اس لئے کہ اس سے فضائل کے باطنی پہلو کی ایک اور بحث پیدا ہوتی ہے۔

اسی طرح مسٹر ہفری نے "Robert Elsmere" میں لکھا ہے کہ "کسی خیال کے پلٹنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ نہیں کی ایک تصویر کو دوسری تصویر سے بدل دیا جائے یا پھر لکھا ہے کہ "کسی خیال کو خارج سے فنا نہیں کیا جاسکتا۔ اس کو صرف دوسرے خیال سے جو اسی کے برابر اہمیت و کشش رکھتا ہو بدلا جاسکتا ہے" یہ اقتباسات پر و فیہ و لکن سے ماخوذ ہیں۔

یہ تعلیم اخلاق کے بارے میں یہ بات یہاں یاد رکھنے والی ہے، کہ تہذیب اخلاق اور علم اخلاق میں اکثر خطا بحث واقع ہو جاتا ہے۔ اول الذکر سراپا اہم شے ہے، اور آخر الذکر کا نتیجہ اکثر تعجب نفس کے سوا کچھ نہیں نکلتا، جس کو عام لوگ "علم کا گہنڈہ" کہتے ہیں۔ پہلے مفہوم کی رو سے، حقیقی تعلیم تمام تر صرف اخلاقی تعلیم ہے۔ اسی مفہوم میں ہر آرٹ نے اپنی کتاب "علم و تعلم" (۱۸۵۵ء) میں لکھا ہے کہ "ساری تعلیم کا خلاصہ ایک لفظ میں اخلاق ہے۔ بخلاف دوسرے مفہوم کے، کہ اس کی رو سے اخلاقی تعلیم علی العموم ایک بری تعلیم ثابت ہوتی ہے، جس کو حاصل بجز عالمانہ مطالعہ نفس کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ موازنہ کیلئے "اخلاقی خیالات"، اور "خیالات متعلق اخلاق" کا وہ اہم فرق دیکھو جو ڈاکٹر ٹینکٹ نے اپنے مضمون

۴۔ قیاس اخلاقی

اس باب کو ختم کرنے سے پہلے ارسطو کے ایک خاص پر معنی خیال کا ذکر مناسب موقع معلوم ہوتا ہے۔ اس باب اور اس کے قبل وائے دو بابوں میں ہم باختصار اخلاقی آب دہوا، کے اس اثر کی مختلف صورتوں کو بیان کر آئے ہیں، جو افراد کے شعور پر پڑتا ہے۔ حیات اجتماعی جس اخلاقی نصب العین کو مستلزم ہے، وہ انفرادی شعور کے سامنے اپنے کو قیام شعار، اداۓ فرائض اور حصول کمال تکمیل نفس، کی تین صورتوں میں پیش کرتا ہے اور ان کے اجتماعی کے مختلف مدارج اور نوع انسانی کی مختلف نسلوں میں انہی تین صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ایک زیادہ نمایاں ہو کر ظہور کرتی ہے۔ چنانچہ یہودیوں کی توجہ زیادہ تر احکام کی طرف تھی، یونانیوں کی فضائل کی طرف، اور رومی غالباً قیام شعار کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اچھا شہر ہی اپنی رہنمائی کے اصول، حیات اخلاقی کی انہی عام صورتوں سے مستنبط کرتا ہے۔ جس کے بعد اس کا کام ان اصول کو جزئیات میں استعمال کرنا ہے۔ اسی کو ارسطو نے قیاس عملی سے تعبیر کیا ہے۔ جس کا کبریٰ تو یہ ہے، کہ فلاں شعار قائم کرنا، فلاں حکم پورا کرنا، یا فلاں طرز زندگی پیدا کرنا ہے۔ اور صغریٰ یہ جاننا ہے، کہ فلاں قسم کے فعل سے یہ باتیں حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس کے بعد نتیجہ اس فعل کو وجود میں لانا ہے۔

اس طرح عام اصول کو سمجھ کر خاص افعال کو اس کے ماتحت رکھنے کی قوت کا نام ارسطو نے حکمت عملی رکھا تھا۔ اور اس قوت کے رکھنے والے کا نام حکیم۔ یہی قوت اچھے شہر کی امتیازی وصف ہے۔ اب اس کے بعد فضیلت کی اس حد تک کا بیان مناسب ہو گا، جو ارسطو نے کی ہے، اور جو اچھے شہر کی میں پائی جاتی ہے۔ اس حد یا تعریف کے متعلق بہت سی چیزیں، تو اوپر سلسلہ بحث میں آچکی ہیں، لیکن یہاں

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۳۲ خیالات اخلاق کا سر بیان

Moral Ideas میں بیان کیا ہے۔ یہ مضمون "بین الاقوامی جمیلہ اخلاقیات" (جلد اول) نمبر

اول اکتوبر ۱۹۲۹ء - ص ۸۷ میں شائع ہوا ہے۔ نیز دیکھو موزہ سبڈ کا مضمون مجولہ بالا ص ۲۹۵-۵

اُن کو بتا ہوا کجائی طور پر پیش نظر کر لینا ہے۔ ارسطو کہتا ہے، "کہ فضیلت نام ہے، وسط اعتباری کے اختیار کا، وہ وسط اعتباری جو عقل اور حکمت عملی رکھنے والے آدمی کے فیصلہ کے مطابق ہو۔" اول نظریں یہ تعریف تم کو دوری معلوم ہوگی، لیکن اگر یہ یاد ہے، کہ حکمت عملی رکھنے والے آدمی سے مراد وہ آدمی ہے، جو اپنے اخلاقی ماحول کی برج میں اچھی طرح داخل ہو گیا ہے، نیز یہ کہ اس کے اخلاقی ماحول کی روح، انسانی نصب العین یعنی عقل کی (جہاں تک کہ وہ پہنچ چکی ہے) پیدا کردہ ہے، تو واضح ہو جائے گا، کہ یہ تعریف درحقیقت دوری تعریف نہیں، بلکہ ایک عمیق حقیقت کا اظہار ہے۔ لیکن یہ صرف اچھے شہری کی فضیلت کا بیان ہے، جو گوارا ہے آدمی کی زندگی کا ایک اہم عنصر ہے، تاہم اُس کی ساری زندگی یہی نہیں ہے۔ لہذا حکمت عملی والے آدمی کی فضیلت کے بعد ارسطو نے حکمت نظری والے آدمی کی فضیلت سے بحث کی ہے، جبکہ وہ اول الذکر سے اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ یہیں سے یہ عام سوال پیدا ہوتا ہے، کہ افراد کی اعلیٰ ترین زندگی کس حد تک کوئی ایسی شے قرار دیا جاسکتی ہے، جس کے حصول و تحقق کے لئے صرف اجتماعی زندگی کافی نہیں، یا کس حد تک انفرادی زندگی ایسے عناصر پر مشتمل ہے، جن کا اُس وحدت اجتماعی میں پوری طرح ظہور نہیں ہو سکتا، جسکا وہ جز ہے۔ آگے ہم کو اسی سوال پر بحث کرنا ہے۔

تعلیق تقسیم فضائل

جو طبع فضائل کی مذکورہ بالا تقسیم سے زیادہ کل تقسیم کے خواہشمند ہیں، اُن کے لئے فضائل کی اصیلت کا مطالعہ (یعنی یہ جاننا کہ ابتداءً ان کا کیونکر ظہور ہوتا ہے اور حیات انسانی

کے نشوونما کے ساتھ یہ کیونکر مسلم ہوتے جاتے ہیں، مفید ثابت ہوگا۔ اس نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا، کہ جو فضائل غالباً سب سے پہلے وجود میں آئے ہیں، وہ شجاعت اور وفاداری کے فضائل ہیں، کیونکہ قبیلہ کے بقا و تحفظ کے لئے یہی سب سے زیادہ اہم تھے۔ شروع میں شجاعت کے معنی جنگ میں بہادری کے تھے، اسکے بڑے بہتہ آہستہ اس میں رجاوتات وغیرہ مفہیم بھی داخل ہوتے گئے۔ اسی طرح وفاداری کے معنی پہلے صرف اتحاد قبائلی کے ساتھ وفادار رہنے کے تھے، لیکن بعد کو بتدریج یہ مفہوم بھی اس میں شامل ہو گیا، کہ جو کام بھی آدمی بات میں لے، اس کو وفاداری اور تندہی سے انجام دے۔ پھر جہاد قبائلی شعور کے بعد، حیات انفرادی کا شعور زیادہ تعین و وضاحت کے ساتھ وجود میں آتا ہے تو خرم و عفت کے فضائل کا ظہور ہوتا ہے، اور آگے چل کر ان کا مفہوم بھی وسیع ہوتا جاتا ہے۔ انفرادی شعور کے نشوونما کے ساتھ ساتھ افراد میں ذاتی تعلقات کی بنیاد پڑتی ہے، جن سے انصاف (عدل)، اور دوستی کے فضائل کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ اور جیسا جیسا یہ انفرادی شعور گہرا ہوتا جاتا ہے، دوسروں کی تحکیم اور اپنی عزت نفس وغیرہ کی مختلف صورتوں میں احترام کی فضیلت مسلم ہونے لگتی ہے۔ آخر میں حکمت کی فضیلت آتی ہے، جو بقیہ تمام فضائل کی جڑ ہے۔ لہذا اس نقطہ نظر سے اہمات فضائل یہ ہوں گے، شجاعت، وفاداری، خرم، عفت، انصاف، دوستی، احترام، اور حکمت لیکن مختلف نقطہ ہائے نظر اختیار کرنے سے مختلف نتائج نکل سکتے ہیں۔ اس لئے تقسیم فضائل کچھ زیادہ اہم شے نہیں ہے، اہم شے اصل میں فضیلت کی اس ماہیت کو سمجھنا ہے، کہ خاص خاص مواقع پر مناسب موقع طرز عمل اختیار کرنے کا ملکہ پیدا ہوا، اسکے بعد جو شے اہم ہے، وہ ان اصناف مواقع کا ممکن استقصا جو جماعتی نشوونما کے مختلف مدارج میں ظاہر ہوتے ہیں۔ باقی ارسطو نے فضائل کی جس قسم کی فہرست دی ہے، اُس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ خود اپنے ملک اور زمانہ کے بعض اہم ترین اصناف فضائل کو اُس نے یکجا کر دیا ہے۔ اور اگر اس موضوع کے کامل احتوا کی کوشش کی جائے، تو اس کا نتیجہ ضخامت کتاب کے سوا، کوئی علم اخلاقی نہ ہو گی۔ دوسری طرف اگر کوئی شخص یہ کوشش کرے، کہ حیات اخلاقی کے مختلف جہات کی صرف ایک عمومی تقسیم (جیسی کہ علی العموم اہمات فضائل کی فہرست سے

باب

مفہوم ہوتی ہے، کر دے تو اس کے لئے کوئی تشفی بخش اصول تقسیم پیدا کرنا قریباً ناممکن محض ہے، مثلاً فلاطون کی فضائل اربعہ والی جو فہرست ہے، اس میں حکمت بقیہ تین فضائل سے تو اس بنا پر صاف مختلف ہے، کہ وہ کوئی خاص قسم ہونے کے بجائے فنون کی اصل بنیاد معلوم ہوتی ہے، پھر عفت اور عدالت کی فضیلتوں کا یہ حال ہے، کہ دونوں میں کوئی واضح مابہ الامتیاز نہیں ملتا۔ اسی طرح فضائل شخصی اور غیر شخصی کی مشترک تقسیم بھی غیر تشفی بخش ہے۔ یہی حال ارسطو کی تقسیم ذہنی و اخلاقی فضائل کا بھی ہے۔ یہ حیثیت مجموعی سب سے زیادہ ہی تشفی بخش صورت نظر آتی ہے، کہ فضائل کا مطالعہ ان کی اصلیت کے نقطہ نظر سے کیا جائے۔ فضائل کی عام بحث پر سارے کی کی جیوٹی طسی کتاب «حیات اخلاق» (ماربل لائف) نہایت ہی مفید ہے۔

باب پنجم حیات انفرادی

۱۔ انفرادیت اعلیٰ جس طرح یہ صحیح ہے کہ افراد کی زندگی تمام تر وحدت اجتماعی سے وابستہ ہوتی ہے، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے، کہ اس وحدت اجتماعی کا تحقق انفرادی کی ذات یا شخصیت میں ہوتا ہے۔ لہذا گو یہ سمجھنا غلط ہے، کہ فرد واجاعت سے علیحدہ اپنی کوئی مستقل بالذات ہستی رکھتا ہے، تاہم یہ سمجھنا غلط نہ ہوگا کہ حیات انفرادی (جس کا تحقق وحدت اجتماعی کے اندر ہوتا ہے، بذات خود ایک مطلق و اعلیٰ غایت ہے۔ اسی لئے کہتے جیسے شخص نے اپنی انفرادی ذات کی اعلیٰ تربیت و تہذیب کے لئے جو کوششیں کی ہیں، اُن کو انفرادیت یا انانیت کی کوششوں میں نہیں شمار کیا جاسکتا (جیسا کہ بعض کو تاہ نظر نکتہ چینوں نے کیا ہے) کیونکہ اس قسم کی اعلیٰ شخصیت خود اپنے اور نوع انسان دونوں کے لئے خیر ہے اس سے

کم درجہ کی شخصیتوں کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے، گو ان کی نفع بخشی نسبت کم ہوگی لیکن نے جس چیز کو "روح سازی کی صنعت" سے تعبیر کیا ہے، وہ حقیقت میں دنیا کی سب سے بڑی صنعت و کاری گری ہے۔ لیکن یہ ایک ایسی کاری گری ہے جس میں آدمی اسی قدر زیادہ ناکام رہتا ہے جس قدر زیادہ کہ اس کو اپنی کاری گری کا شعور یا احساس ہوتا ہے۔ کیلئے تاک کہ جس چیز نے کچھ نہ کچھ نقصان پہنچایا ہے وہ یہی شعور و احساس ہے۔ بقول کارلائل کے، "کہ کامل صرف وہ ہے جس کو اپنے کمال کا شعور نہ ہو، کیونکہ سیرت کاملہ وہی ہے جو اپنی ذات کو اپنے عمل کی خارجی دنیا میں فراموش کر دے، نہ وہ جو اپنی ہی ذات پر غور و فکر میں منہمک رہتی ہو۔ تاہم اس خارجی نقطہ نظر کی تہذیب و ترقی خود ایک خاص حد تک مطالعہ نفس کو مستلزم ہے۔ جس کے متعلق ذیل میں چند باتیں بیان کی جاتی ہیں۔

۲۔ **تبدیل مذہب** وہ مذہبی تجربہ، جس کو تبدیل مذہب کہا جاتا ہے، اخلاقی ترقی کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اوپر ہم نے جس طرز تعبیر سے بارہا ذکر کیا ہے، اسی کو یہاں اختیار کر کے کہا جاسکتا ہے، کہ آدمی تبدیل مذہب اُس وقت کرتا ہے، جب اُس کو اپنے موجودہ عالم زندگی سے کسی بلند تر عالم کا احساس ہوتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اس بلند تر عالم کو اختیار کرنا چاہئے۔ یہ تجربہ اپنی فوری ترین صورت میں صرف اسی وقت ظاہر ہوتا ہے، جبکہ پیش نظر عالم تمام دیگر عوالم سے بلند ترین نظر آتا ہو، جو زیادہ تر مذہبی زندگی ہی میں ہوتا ہے۔ لیکن اسکے علاوہ بھی اخلاقی زندگی میں بہت سے ایسے مواقع پیش آتے رہتے ہیں، جن میں ہم

۱۔ جسطرح ہم اوپر کتاب اول، باب، فصل، استبعاد لذت کا ذکر کر آئے ہیں، اسی طرح کا ایک استبعاد نفس بھی ہے۔ یعنی جسطرح حصول لذت کے لئے یہ ضروری ہے، کہ آدمی اپنے ذہنی احساس لذت پر توجہ کرنے کے بجائے لذت کی چیزوں پر متوجہ رہے، اسی طرح صحت عمل کے لئے یہ ضروری ہے، کہ آدمی عمل یا ادائے فرض کی کسی چیز میں مصروف ہو، نہ یہ کہ خود اپنی نفسانی حالت عمل کا مطالعہ کرنے میں پڑ جائے۔ کیونکہ ہماری حیات باطن کا فروغ بھی اسی پر منحصر ہے، کہ مطالعہ باطن میں منہمک ہو جانے کے بجائے اپنی خارجی مصروفیتوں کو وسعت دیں۔

ایک بہت تر عالم سے بلند تر عالم میں پہنچ جاتے ہیں۔ مثلاً اُس وقت، جبکہ آدمی اپنے کو فلسفہ یا حکمت (سائنس، شاعری یا صناعتی) کے لئے وقف کر دینے کا فیصلہ کرتا ہے یا جب وہ اپنے دوست کی خبر مرگ سنتا ہے یا کوئی دولت ملتی یا ضائع ہو جاتی ہے یا کسی پر عاشق ہوتا ہے، تو یہ سب صورتیں، اُسکے عالم زندگی کے انقلاب کا ایک موقع ہوتی ہیں۔ زندگی ایک نئی کر دٹ لیتی ہے، اور نفس اپنی گذشتہ زندگی پر تنقید کرنے لگتا ہے۔ تبدیل مذہب کی صورت میں آدمی کا گذشتہ زندگی سے انحراف اکثر نہایت سخت ہوتا ہے، وہ اس زندگی کے افعال و خیالات کو سخت گناہ سمجھتا ہے، اور ان سے توبہ و استغفار کرتا ہے۔ باقی جو صورتیں اُس سے نسبتاً کم درجہ کی ہوتی ہیں، اُن میں ہم کو اپنی گذشتہ زندگی پر صرف ایک خاص قسم کی ندامت سی محسوس ہوتی ہے، ساتھ ہی جو لوگ اس زندگی پر قائم ہیں، اُن کی طرف سے دل میں ایک حقارت پیدا ہو جاتی ہے، اور اُٹکندہ کے لئے ہم قطعی عزم کر لیتے ہیں، کہ بس اس نئی زندگی ہی کی اعلیٰ چیزوں پر عمل درآمد ہو گا۔ اسے اوقات میں انسان کو خود اپنی ذات کا ایک قوی احساس و شعور پیدا ہو جاتا ہے، بلکہ کبھی کبھی تو وہ شاید اپنی باطنی زندگی کے احساسات کو قلب بند کرنے کے لئے روزنامہ رکھنے لگتا ہے۔ وہ عام لوگوں کی دنیا سے کسی حد تک الگ تھلگ رہنے لگتا ہے، اور سمجھتا ہے، کہ اُس نے ایک ایسی دنیا معلوم کر لی ہے، جسکو کسی اور نے اب تک نہیں پایا ہے۔ یہی اوقات ہیں، جن میں باطنی حیات زیادہ اُبھر آتی ہے۔

۳۔ دیانت داری | لیکن جو شخص اپنی اخلاقی روش و کردار کا خیال رکھتا ہے، اُسکو بارہا ان مخصوص حالات و اوقات کے علاوہ بھی، اس لئے اپنی حیات باطن پر نظر کرنا پڑتی ہے، کہ اس کا عمل اُس کے پیش نہاد اعلیٰ نصب العین کے مطابق ہے یا نہیں۔ کارلائل نے اوقات فکر کے مقابلہ میں اوقات عمل کی تحسین کی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے، کہ صحیح اخلاقی زندگی میں دونوں کو الگ رکھنا ناممکن ہے۔

۱۰ مثال کے لئے دیکھو کارلائل کی (Sarter Resartus)

۱۱ دیکھو خاص کر اس کا مقصود "خصائص" (Characteristics)

عمل کے بعد اپنے افعال پر نظر و تنقید لازمی ہے، تاکہ آئندہ اُن پر ترقی ہو سکے۔ جہاں تک محض ظاہری افعال کا تعلق ہے، اُن کے لئے حیات باطن کی تہ میں جانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن جس شخص کو اپنے اخلاقی کردار کی فکر ہے، وہ محض ظاہری کردار پر نہیں قناعت کر سکتا، بلکہ اُس کے باطنی محرکات پر بھی نظر رکھنے لگا۔ انہی محرکات پر غور و فکر کی عادت کا نام گرین نے دیانت داری رکھا ہے۔ اس میں مجھ کو شک ہے، کہ اس لفظ کا صحیح مفہوم یہی ہے۔ کیونکہ دیانت داری کے صحیح معنی صرف ظاہری کردار میں کامل احتیاط و خبر داری برتنے کے معلوم ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ اس سے بہتر کوئی لفظ موجود نہیں ہے، اس لئے اسی کو اختیار کر لینا چاہئے۔ گرین نے لکھا ہے، کہ "ایک آدمی اپنے دل سے یہ پوچھ سکتا ہے، کہ کیا فلاں کام میں نے اُسی طرح اخلاص قلب کے ساتھ کیا ہے، جس طرح کہ ایک اچھے یا نیکو کار آدمی کو کرنا چاہئے، یعنی اس کے کرتے وقت میرا ارادہ ایسی ہی چیزوں سے متعلق تھا، جن سے کہ اُس کو متعلق ہونا چاہئے؟ یا دوسرا سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فلاں کام جو میں کرنے جا رہا ہوں، اُس کے کرنے میں میری وہی روش ہے جو ایک نیکو کار آدمی کی ہونی چاہئے؟ (نیکو کاری سے مراد وہی اوپر والا مفہوم ہے)۔ اُس سوال کا مقصود یہ نہیں ہوتا، کہ آیا آدمی کا نفس فعل صائب ہے یا نہیں۔ بلکہ اسکا منشا یہ ہوتا ہے، کہ جو فعل فی نفسہ صائب ہے، اُس کے کرنے میں خود میرا

لے علی العموم لوگ ایسا نہیں کرتے اگرچہ یہ سچ ہے، جیسا کہ اوپر (کتاب اباب ۶، فصل ۵ میں) معلوم ہو چکا ہے، کہ اخلاقی حکم فعل پر نہیں بلکہ فاعل پر لگا یا جاتا ہے، تاہم عام طور سے فاعل کی توجہ اپنی فاعلی حیثیت پر نہیں، بلکہ نفس فعل پر مرکوز رہتی ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو کتاب سوم باب کی تعلیق۔

۳۲ "مقلدۃ اخلاقیات" ۲۶۵-۲۶۱ اور ۳۲۳-۳۲۶۔

۳۳ دیکھو ڈیوی کی "خاکہ اخلاقیات" ۳۰۲۔

بکے کسی کام کے کرنے میں آدمی کی توجہ پہلے اس سوال پر ہوتی ہے، کہ جو کچھ وہ کرنے جا رہا ہے، وہ بجائے خود اپنے نتیجہ میں مستحسن ہے یا نہیں۔ ہم اس کے فعل پر حکم لگانے میں البتہ ایسے محرکات کا لحاظ کرتے ہیں (دیکھو کتاب اباب ۶، فصل ۵)، لیکن وہ خود علی العموم صرف فعل کے نتیجہ ہی کو دیکھتا ہے، اور محرکات کا خیال نہیں کرتا۔

باطنی رویہ صائب تھا، یا میں نے اس کو کسی غلط و خیر صائب محرک کی بنا پر انجام دیا ہے اگر کوئی شخص اس قسم کے سوال میں بہت زیادہ منہمک رہتا ہے، تو یہ یا تو اس کے نفس کا ایک مرض ہے یا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی زندگی کے لئے کوئی صحیح مشغلہ نہیں رکھتا۔ کیونکہ جو آدمی اپنی مشغولیت کے لئے کوئی کام رکھتا ہے، اس کو اس طرح کی تحقیقات کے لئے بہت ہی کم وقت ملے گا۔ علاوہ بریں اگر آدمی کا نفس پاک و صاف ہے، تو اس کو اپنے سوال کا جواب فوراً ہی مل جائیگا زیادہ تحقیق و تفحص کی ضرورت نہ ہوگی۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس قسم کی تحقیقات کو آدمی کے کسی فصل واحد سے نہیں، بلکہ اس زندگی کی عام روش سے تعلق ہوتا ہے۔

۴۔ محاسبہ نفس محاسبہ نفس زیادہ تر کسی ایسی ہی اخلاقی بیماری کا نتیجہ ہوتا ہے جس کو ہم ابھی اوپر تبدیل مذہب سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی بیداری کے بغیر بھی آدمی اس کو وقتاً فوقتاً جاری رکھ سکتا ہے وہ اپنے دل سے سوال کر سکتا ہے کہ اس کی زندگی میں نہاد نصب العین کے مطابق عمل ہی ہے۔

۵۔ میں سمجھتا ہوں کہ لوگ جب اپنے محرکات پر اس (مذکورہ متن) منی کے لحاظ سے غور کر رہے ہیں تو لفظ محرک کا اکثر وہی غیر صحیح مفہوم مراد ہوتا ہے، جس کا ذکر پہلے کتاب اول باب ۲ میں آگزرچکا ہے۔ یعنی ان کے پیش نظر وہ احساسات ہوتے ہیں، جو نفس کے ساتھ پائے جاتے ہیں، نہ کہ وہ مقصد یا غایات جو فعل پر مبادہ کرتے ہیں۔ لیکن اگر لفظ محرک کو اپنے بالکل صحیح معنی میں ہی لکھا جائے تو یہ پاکیزگی محرک کی تحقیق صحیح ہوگی۔

۶۔ موازنہ کے لئے دیکھو ڈیوی کی خاکہ اخلاقیات ص ۱۰۲۔ داتاے روزگار گیتے نے دوسری چیزوں کی طرح اس بارے میں بھی اپنا خیال ظاہر کیا ہے۔ ایک لڑکے کا ذکر کرتے ہوئے جس سے کوئی خفیف سی لغزش ہو گئی تھی، اور اس پر وہ اتنا نادم تھا کہ کسی طرح تسلی نہیں ہوتی تھی، گیتے لکھتا ہے، کہ جب کو اس کی یہ حالت دیکھ کر نہایت ہی افسوس ہوا، کیونکہ اس کا ضمیر اس درجہ نازک و فوری تھا کہ اپنے اخلاقی نفس کی ادنیٰ فرو گذاشت کو بھی وہ نہیں معاف کر سکتا تھا۔ ایسے ہی ضمیر کے لوگ، اگر اس ضمیر کے توازن کو عمل کی مضروفیت سے نہ قائم رکھا جائے، تحقیقاتی ہو جاتے ہیں۔

(Conversation with Eekermann)

یا نہیں۔ اس سوال سے کبھی تو اس کی مراد یہ ہوگی، کہ اس کے افعال، جیسے کہ ہونے چاہئیں (یعنی مناسب موقع یا اقتضائے حال کے مطابق) ہوتے ہیں یا نہیں، یہ افعال کے ظاہری رخ کا سوال ہوگا۔ لیکن اس کی مراد اکثر محض اس ظاہری حیثیت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور وہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اسکے کردار کے عام اصول بھی صائب ہیں یا نہیں، یعنی صورت کی طرح معنی کے لحاظ سے بھی اس کے افعال بہترین ہوتے ہیں یا نہیں مثلاً یہ کہ اس کا کردار تمام و کمال بیغضانہ ہے یا نہیں۔ اس میں کلام نہیں، کہ جزئیات افعال کی طرح اصول افعال کے متعلق بھی اس قسم کی تحقیق و نقیض نفس کی ایک فاسد و مریضانہ عادت ہی پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ آدمی کی اصلی توجہ اپنے کام کی طرف ہونی چاہئے، نہ یہ کہ اپنی اندرونی حالت کی جانچ میں پڑ جائے۔ اور اگر کوئی شخص اپنے افعال کی معنوی روح کی تحقیق کرنا ہی چاہتا ہے، تو اس کے لئے براہ راست خود اپنے محرکات و تہیجات پر غور کرنے کی جگہ بہترین صورت یہ ہوگی کہ حیات اخلاق کے کسی اعلیٰ اُستوہ و مثال کو سامنے رکھ کر اس کا مطالعہ کرے اور اسی کی پیروی کی کوشش کرے۔ کیونکہ خود اپنے نفس پر غور و فکر کا نتیجہ قریباً

۱۔ اسی قسم کی تحقیقات سے، ہمو فضاں کے باطنی پہلو پر اطلاع ہوتی ہے۔ اور غالباً فضیلت کے اس باطنی ہی پہلو کے اوصاف (اخلاص، نیت وغیرہ) کو پروفیسر ویس نے اہمات فضائل قرار دیا ہے۔ دیکھو اوپر باب ۴، فصل ۶، یہ سچ ہے، (جیسا کہ گرین نے زور دیا ہے) کہ فضائل کے ظاہری و باطنی پہلو بالآخر ایک دوسرے کے ہم نسبت ہوتے ہیں۔ چنانچہ مقلدہ اخلاقیہ کتاب ۴، باب ۱، فصل ۵، ۲۹ میں لکھا ہے، کہ اس میں شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہو سکتی کہ کسی فعل کے محرک کی برائی بھلائی کا ٹھیک ٹھیک معیار اس کے نتائج کی برائی بھلائی ہے، لیکن نتیجہ ہی اس نے اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے، کہ فعل کے محرکات و نتائج کے اس تطابق کا پورا علم صرف ذات عالم الغیب ہی کو ہو سکتا ہے۔ باقی حصار سے ضرر دیکھ، تو جو کام مناسب موقع و قرین مصلحت ہو، وہ فاعل کی نیت و محرک کو جاننے بنیہ بھی صائب کہا جاسکتا ہے مثلاً کسی ظالم دغا صوبہ بادشاہ کا قتل، پارلیمنٹ کے کسی مفید قانون کا پاس کرنا، کسی محتاج بیوہ کی مدد وغیرہ سب اچھے اور صائب کام ہیں، لہذا دیکھو اوپر باب دوم کی تعلیق۔

ہمیشہ یہ نکلتا ہے، کہ عمل کی قوت شل ہو جاتی ہے اور انسانیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بایں یہ بعض اوقات براہ راست خود اپنے خاص خاص افعال کے محرکات کا مطالعہ بھی مفید ثابت ہوتا ہے، نیز بعض اوقات خاص خاص جزئیات افعال کے علاوہ، اپنی زندگی کی عام روش و اصول کا جانچنا بھی مستحسن ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ معرفت نفس کا ایک جز ہے، اور اگرچہ بقول کارلائل "خود شناختی" کے اصول کو کسی کمال کے درجہ تک پہنچانا ناممکن ہے، تاہم ممکن حد تک اس کو پورا کرنا ایک اہم کام ہے۔ جس کی ایک وجہ تو یہ ہے، کہ ہمارے لئے اپنے افعال کے وجوہ کا ہمیشہ پوری طرح جاننا ممکن نہیں زیادہ تر ہم کو اپنی زندگی کے حاصل کردہ وجدانات ہی پر بہرہ و سہ کرنا پڑتا ہے، ایسی حالت میں یہ جاننا یقیناً اہمیت رکھتا ہے، کہ ہم اپنے اوپر کس حد تک بہرہ و سہ کر سکتے ہیں، جس کے لئے اپنے غفی و سائنس نفس پر اطلاع و بصیرت ضروری ہے اور ان دسائس کا محض ظاہری افعال سے ہمیشہ بہت نہیں چلتا۔ لیکن اس معرفت نفس میں کسی بڑے درجہ تک پہنچنے والے بہت ہی کم لوگ ہوتے ہیں۔ "نفس نہایت پر فریب ہے۔" جو لوگ اس کا انتہائی احتیاط و تعمق سے مطالعہ کرتے ہیں، ان کی نظر سے بھی اُس کے بعض گوشے اوجھل ہی رہ جاتے ہیں۔ کسی خالص و بے تکلف دوست کی نصیحت اس بارے میں اکثر اپنے ذاتی مطالعہ نفس سے زیادہ مفید ثابت ہوتی ہے۔ اور ذاتی مطالعہ بھی اگر اپنے افعال و عادات کا ہو، تو وہ علی العموم غفی محرکات کے مطالعہ سے زیادہ کامیاب رہتا ہے۔

۵۔ مطالعہ نصب العین | میں ابھی اوپر بیان کر آیا ہوں، کہ اصلاح باطن کے لئے خود اپنے محرکات پر غور و فکر کرنے سے زیادہ مفید یہ ہے، کہ کسی خارجی مثال یا اُشودہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ اس قسم کے اُسوات بہت سے تو ایسے ہیں جو ساری قوم کی قوم کے لئے تقلید و اتباع کا نصب العین ہوتے ہیں، جیسے گوتم بدھ، مسیح، سقراط یا دیگر اولیائے کرام ہیں۔ باقی اس سے کم درجہ پر اکابر رجال کی بے شمار سوانح عمریاں ہیں، جو نہ صرف ظاہری افعال کے لئے بلکہ باطنی احوال کے لئے بھی مثال و نمونہ کا کام دیتی ہیں۔ شعرا اور ناول نگاروں نے بھی اسی مقصد سے خیالی نمونے

پیش کئے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اگر شاعری کا کوئی مقصد ہے، تو وہ صرف یہی ہے کہ زندگی (خصوصاً اس کے باطنی پہلو) کے اعلیٰ سے اعلیٰ نصب العین پیش کر کے ہم کو سبق دیتی ہے، کہ ہماری زندگی کیسی ہونی چاہئے؟

۶۔ رہبانیت | حیاتِ باطن کے مطالعہ کو (چاہئے، وہ براہِ راست محاسبہ نفس کی صورت میں ہو، یا نصب العینی نمونوں کی صورت میں کبھی کبھی تو اس درجہ اہمیت دیکھی ہے، کہ مشرقی صوفیوں یا مسیحی راہبیوں نے اسی کے لئے دنیا ترک کر دی ہے۔ لیکن عمومی حیثیت سے یہ تقسیم عمل کی ایک ناپسندیدہ صورت ہے۔ بے آگہی کے زمانہ میں، جبکہ اکثر آدمیوں کو جنگ و جدال میں استعداد مصروف رہنا پڑتا تھا، کہ فکر کے لئے بہ مشکل فرصت مل سکتی تھی، اُس وقت البتہ رہبانیت ایک حد تک جائز ہو سکتی تھی۔ کیونکہ اس زمانہ میں جو لوگ تفکری زندگی بسر کرتے تھے، وہ گویا اپنی ساری قوم کے لئے حیاتِ باطن کا کام دیتے تھے۔ اور شاید بعض مشرقی ممالک میں آپ بھوسا کے لحاظ سے بھی یہ دشوار ہے، کہ عملی اور فکری زندگی کو آدمی ساتھ ساتھ چلا سکے۔ راہبانہ گروہ کے وجود کا جواز کسی حد تک وہی حیثیت رکھتا ہے، جو ہفتہ میں ایک دن عبادت کے لئے الگ کر دینے کی ہے۔ لیکن جس طرح یوم السبت کو قطعی طور پر باقی ایام ہفتہ سے الگ کرنے کی صورت میں، یہ محض ایک رسمی دن بن جاتا ہے، اسی طرح راہبانہ گروہ کے یک ظلم القطار دنیا سے، حیاتِ باطن کو یا صرف انہی کی جاگیر بن جاتی ہے، جس سے باقی نوع انسان کو کوئی واسطہ نہیں رہتا اس کا عام لوگوں کے اخلاق پر نہایت مضر اثر پڑتا ہے۔

۱۔ اخلاقی و جمالی نقطہ نظر سے نمونہ و مثال کی جواہریت ہے، اُن کے لئے دیکھو اہلحق کی لمباحث اخلاقیات (۶۰۴ء) لکین کی "De Augustinis" (کتاب، باب ۳) کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے؟

۲۔ بقول گیتے کے، کہ شاعر ہی نے پہلے پہل ہمارے لئے دیونا جائے، شاعر ہی نے ہم کو دیوتاؤں تک اور دیوتاؤں کے

ہم تک پہنچایا " Wilhelm meister (کتاب دوم)

۳۔ دیکھو ارشل کی "اصول اقتصادیات" ص ۱۱۔

۴۔ ملٹن نے "Areopagitica" (دفعہ ۵ میں) ایسے آدمیوں کے مذہب کی

جس سے بالآخر خود راہوں کا گردہ بھی نہیں محفوظ رہتا۔ کیونکہ نوع انسان کا کوئی گردہ بھی تمام تر صرف حیات باطن پر تو متوجہ رہ نہیں سکتا، اور جب کسی کو راہبانہ گردہ سے قلعن رکھنے کی بنا پر یہ تکلف ایسا کرنا پڑتا ہے، تو لازماً ریا و نفاق کے معائب پیدا ہو جاتے ہیں۔ جس طرح پسندیدہ طریق یہ ہے، کہ نہ اتوار کے دن آدمی ایک لحنت دنیاوی کاروبار کو فراموش کر دے، اور نہ ہفتہ کے بقیہ دنوں میں خدا کو بھلا دے، اسی طرح علی العموم یہ بھی مستحسن ہے، کہ ”تمام بندگان خدا پیغمبر ہوں“۔ یا کم از کم یہ ہو، کہ پیغمبر دنیا سے اتنا تعلق رکھیں، کہ اہل دنیا ان کی پیمرانہ روح سے کچھ اثر پذیر ہو سکیں۔

۴۔ نفوس جمیلہ | مخصوص جماعت کے علاوہ کبھی کبھی ایسے افراد بھی ہوتے ہیں، جنہوں نے اپنی زندگی کو تمام تر تہذیب باطن کے لئے وقف کر دیا ہے۔ ان کو علی العموم نفوس جمیلہ (نفوس قدسیہ - م) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ گیتے نے اس قسم کے نفوس کی ایک نہایت عمدہ مثال دی ہے، جسے یہ علی العموم ایسے ہی لوگ ہوتے ہیں، جو زندگی کے عملی معاملات میں کسی وجہ سے حصہ نہیں لے سکتے۔ ان کی زندگی میں اکثر ایک عجیب و غریب طرح کی دلفریبی ہوتی ہے۔ ان کے نیک اثر

بقیہ ماشیہ صفحہ ۴۴۴) جو ان کو ایک متحرک نئے بنادیتے ہیں نہایت پر لطف تصویر پر کھینچی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ”ایک دو تین آدمی کو مذہب گویا شدید پریشان کن اور حقیر تجارت معلوم ہوتی ہے، جس پر وہ خود اپنی محنت لگانا روا نہیں سمجھتا۔ لہذا وہ چاہتا ہے کہ اس کو کسی اور شخص کے سپرد کرے۔ یہ شخص کوئی نہ کوئی مشہور مذہبی عالم ہو نا چاہئے، جس کو وہ نوکر کہتا ہے، اور مذہبی کاروبار کا قفل کبھی انکے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور گویا خود اس شخص کو اپنا مذہب بنالیتا ہے۔ یہ مذہب رات کو اس کے گھر آتا ہے، نماز پڑھتا ہے، اس کو عمدہ عمدہ کھانے پہلائے جاتے ہیں، پر تکلف بست آرام کرنے کے لئے دیا جاتا ہے۔ صبح اٹھتا ہے سلام لیتا ہے اور اٹھ بیچے ناشتہ سے فارغ ہو کر یہ مذہب باہر چلا جاتا ہے، اور اس کا میزبان دن بھر نیر اپنے مذہب کے دوکان میں تجارت کرتا رہتا ہے۔“ ہمارے ہاں کے امر اچھی علی العموم علماء و مشائخ کی اس قسم کی خدمت گذاری کر کے گویا اپنے کو مذہبی فرائض سے بکدوش کر لیتے ہیں۔ اور خود چنداں روزہ نماز کی پابندی کی پر وا نہیں کرتے۔ م۔ پڑ

۵۔ دیکھو Wilhelm Meister ”کیکڑ نے اپنی کتاب ”پہنچل“ میں ”نفوس جمیل“ کے متعلق

بعض نہایت مفید باتیں لکھی ہیں۔ دیکھو صفحہ ۲۵۰-۲۵۱۔

کا دائرہ بعض اوقات نہایت وسیع ہوتا ہے لیکن زیادہ تر یہ اسی صورت میں جبکہ عملی زندگی سے کھینچ کر گناہ کش نہیں ہو جاتے لیکن یہ عملی زندگی سے بالکل ہی انقطاع کر لینا تو ان کا تفکر ایک نئے معنی میں رہ جاتا ہے۔ ان کے لطیف احساسات مجنونانہ خواہوں کی صورت اختیار کرتے ہیں اور اگر یہ واقعی مجنون نہ ہو جائیں، تو انکو غنیمت سمجھو؛

۸۔ حُر تاخت

مطالعہ باطن کی ترقی علی العموم دینی لذتوں کو ترجیح دیتی ہے۔

یہ حقارت بعض اوقات اس حد تک پہنچ جاتی ہے، کہ لوگ طرح طرح کی ریاضتوں سے اپنے کو صحیح آزار دینے لگتے ہیں۔ جیسا کہ ہندوستان کے سنیا سی کرتے ہیں، یا جیسا کہ قرون وسطیٰ کے راہبوں کا طریقہ تھا۔ اس کی ظاہری وجہ تو اکثر یہ خیال ہوتا ہے، کہ ان ریاضتوں سے خدا خوش ہوتا ہے، لیکن اصلی وجہ نفس کشی یا جسمانی ہوا و ہوس کو مارنا معلوم ہوتی ہے۔ جو بلاشبہ اخلاقی زندگی کے لئے ایک حد تک لازمی ہے، مگر قائلین ریاضت نے تو وسیلہ کو مقصد بنا دیا۔ ادنیٰ خواہشوں کو مارنا، اس لئے اہم تھا، کہ ہم بلا فراحت اعلیٰ مقاصد حاصل کر سکیں لیکن مرناسیت خود نفس کشی ہی کو اصل مقصد سمجھ بیٹھے۔ لہذا تمام فطری خواہشوں کو فنا کر دینا، اگر خود اپنے ہی مقصد کے مخالف پڑتا ہے۔ کیونکہ اس سے آدمی کی توجہ تمام تر خواہش کی چیزوں پر مرکوز ہو جاتی ہے اور ایک معنی کر کے، وہ بھی اسی طرح اپنی خواہشوں کا بندہ ہو جاتا ہے جس طرح وہ شخص جو ان خواہشوں کے پورا کر کے نہیں منہک رہتا ہے۔ ادنیٰ خواہشوں سے آزادی کی بہترین تدبیر، جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، یہ ہے، کہ ان سے کوئی بلند شے ہم اپنی مصروفیت کے لئے پیدا کر لیں۔ شیطان خالی ہی ذہن میں داخل ہوتا ہے (خانہ خالی را بود میگرد - م) مشغول و مصروف ذہن میں انکو کوئی جگہ نہیں مل سکتی؛

۹۔ حیاتِ تفکری - انسان کی زندگی کے دو شعبے ہیں، فکر اور عمل۔ مطالعہ باطن دراصل انسان کی عام فکری ہی زندگی کا ایک جز ہے۔ عملی اور تفکری

حیات کے فرق کو بہ زمانہ کے لوگوں نے محسوس کیا ہے۔ اور مختلف فلاسفہ نے ان دو میں سے کسی نہ کسی ایک پر زور دیا ہے۔ ارسطو حیاتِ تفکری کو جس سے اسکی براہ حکمت فلسفہ کا مطالعہ تھا حیاتِ عملی پر جو معمولی فضائل اجتماعیہ کا محور ہے، فوق دیتا تھا۔

یہی نقطہ نظر ہے، جو ہم کو مشرق کے صوفیہ، قرون وسطیٰ کے اولیا، اور موجودہ دور کے ورڈسورٹھ وغیرہ کے ہاں ملتا ہے۔ یہ لوگ عام زندگی کی تک و دو سے کنارہ کش ہو کر تفکر کائنات کی خاموش و مطمئن زندگی کو زیادہ حکیمانہ اور اعلیٰ سمجھتے ہیں، رسکن نے بھی سکون و تفکر کی زندگی کو بہت سراہا ہے۔ اور ولیم ماس نے دنیا کی جنت سکون کی ایک ایسی صدی کو قرار دیا ہے، جبکہ موجودہ تمدن کا شور و غوغا فرو ہو جائے گا اور انسان اصلی فطرت سے قریب ہو کر ایک اشرف و اعلیٰ ہستی کا درجہ حاصل کرے گا۔ اسی قسم کے خیالات کے لوگ امرسن اور تھور بھی تھے۔ ان سب لوگوں کا یہی خیال معلوم ہوتا ہے، کہ نظری زندگی عملی زندگی سے ارفع ہے، اور یہ ارفع زندگی، حیات عمل سے کنارہ کشی کے بعد ہی نصیب ہو سکتی ہے۔ بخلاف اس کے کارلال کا وعظ عمل ہے اور سفو کلس کا یہ مقولہ وہ اکثر دہرایا کرتا تھا، کہ انسان کی غایت عمل ہے، نہ کہ فکر، یا آرائہ کا یہ قول کہ، سکون، اکیا سکون کے لئے موت کے بعد کا ابدال آباد کافی نہیں ہے، یہی خیال براؤننگ کے پر زور فلسفہ کی بھی جان ہے جو موت کے بعد بھی سکون کا قائل نہیں، اور جوائی روح کو یوں خطاب کرتا ہے، کہ "یہاں اور وہاں (عالم آخرت) دونوں جگہ جدوجہد کر اور کامرانی حاصل کر، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ عام طور پر صلاح زندگی کے لئے فکر و عمل دونوں کی ضرورت ہے۔ ایک طرف توسیر اور نیوکلین کی فطرت کے لوگ ہیں جو بہت کم صرف سعی و عمل ہوتے ہیں، اور فکر و سکون سے بہ شکل کوئی واسطہ رکھتے ہیں۔ ایسے آدمیوں کی عملیت علی العموم کچھ زیادہ عاقلانہ و مفید نہیں ثابت ہوتی۔ دوسری طرف وہ

لے البتہ ان لوگوں کے اور ارسطو کے خیال میں ایک نہایت اہم فرق یہ ہے، کہ ارسطو حیات فکری کی تیاری کے لئے حیات اجتماعی کو ناگزیر جاننا تھا، اس کے علاوہ خود حیات فکری کو بھی وہ عمل ہی کی ایک اعلیٰ صورت سمجھتا تھا، جواچھے شہری کی زندگی کا منشا ہوتی ہے۔

لے غالب نے غزلت پسندی کے تخیل کو شاعری کے آسمان پر پہنچا دیا ہے۔

وہی بلا ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو بے درد و یار سا ایک گھر بنا یا چلے ہے پڑے کر بیمار تو کوئی نہ ہو بیمار وار	ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زبان کوئی نہ ہو کوئی ہمسایہ نہ ہو، اور پاس کوئی نہ ہو اور اگر مر جائے تو نہ بھول کوئی نہ ہو
---	--

لوگ ہیں، جبکہ مقصد تمام تر دنیا کے عمل سے انقطاع و کنارہ کشی معلوم ہوتا ہے اور جو نوع انسان کو محض عالمِ باطن کے فکر و احساس کا ترانہ سنا رہے ہیں۔ ایسے لوگوں کی عقل حکمت زندگی کے وسیع میدان میں اگر کتنا ناقص ٹھہرتی ہے۔ ورنہ سورنہ اور امرسن شیکسپیر اور گیتے کے ہم پایہ نہیں ہو سکتے کم از کم انسانوں کے سوا داغظم کا تو یہی حال ہے، کہ انکی زندگی فکر و عمل، حرکت و سکون دونوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ حرکت میں سکون کے خیالات اور سکون میں حرکت کے اعمال کی تنقید ہوتی رہتی ہے۔ یا یوں کہو، کہ فکر و عمل تہذیب اخلاق کے لئے ورزش اور موسیقی کے قائم مقام ہیں۔

۱۰۔ باطن کا تعلق | نظری اعتبار سے باطنی اور ظاہری زندگی کے تعلق کو یوں ظاہر سے بیان کیا جاسکتا ہے، کہ غیر فکری فعل تمام تر چارے معتاد و عالم

کے اندر واقع ہوتا ہے، بخلاف اس کے فکری زندگی کے افعال میں اس معتاد عالم سے وسیع تر عالم ہمارے سامنے ہوتا ہے، چاہے وہ خود ہمارے ہی اندر کا کوئی اخلاقی نصب العین ہو، یا کوئی خارجی اسوہ و مثال یا حسن فطرت، یا کسی علی قانون کا انکشاف یا کوئی اور شے۔ لیکن چونکہ ہماری زندگی کے لئے ترقی یا کم از کم نئے حالات کے ساتھ تطبیق لازمی ہے، اسلئے جن اصول پر یہ زندگی بنی ہوئی ہے، ان کی طرف وقتاً فوقتاً رجوع کئے بغیر اس کو کامیابی سے چلانا ناممکن ہے۔ مقیاس زمان کی طرح ہم کچھ عرصہ تک محض اپنی اخلاقی اسپرنگ کے سہارے پر چل سکتے ہیں، لیکن اگر ہم کو ہمیشہ صحت پر قائم رہنا ہے، تو اس مقیاس کو ستاروں سے کبھی کبھی ملا تے رہنا ضروری ہوگا۔ لیکن ساتھ ہی وہ مقیاس نہایت ہی ادنیٰ درجہ کا ہوگا، جس کو ہمیشہ ملنا پڑتا ہو۔ خالص فکری زندگی کسی ایجابی شے پر

۱۱۔ موسیقی اور ورزش (جنہا شک) یونانیوں میں تعلیم کے دو عنصر تھے۔ موسیقی میں تمام علوم عالیہ، مع شے زائد داخل تھے فلاطون نے ”جمہوریت“ میں لکھا ہے، کہ تکمیل سیرت کے لئے یہ دونوں عناصر لازمی ہیں دو بیکو کتاب سوم۔ اس موضوع پر تھیلثپ کا مضمون

The Theory of Education in Plato's Republic

(جمہوریت فلاطون میں نظریہ تعلیم) قابل دید ہے (Hellenica) ۶۷-۷۰

نہیں مشتمل ہوتی۔ یہ اصول رکھتی ہے، لیکن ان اصول کو عمل میں لانے کے لئے واقعات سے خالی ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ اصول واقعات ہی سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اور واقعات یا تجربہ ہی کی کسوٹی پر جانچ کر ان کی اصلاح و ترقی ہوتی ہے بہترین آدمی غلطیوں ہی کے سانچے سے ڈھل کر نکلتے ہیں، کیونکہ ہمارے عمل کی غلطیاں ہی، ہمارے اصول کے نقائص پر مطلع کرتی ہیں، اور بتلاتی ہیں، کہ ان میں کہاں اصلاح کی ضرورت ہے۔

لہذا صحیح اخلاقی زندگی وہ ہے، جو ظاہری و باطنی دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ایک طرف یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ ہماری زندگی کی ساری قدر قیمت ظاہری افعال میں محدود ہے، حتیٰ کہ جن لوگوں سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے وہ بھی صرف ظاہری ہی افعال سے نہیں متاثر ہوتے۔ بقول امرن کے، کہ ”لوگ سمجھتے ہیں، کہ ان کی شکی بادی کا اظہار محض ظاہری افعال سے ہوتا ہے، اور یہ نہیں جانتے، کہ وہ ہر سانس کے ساتھ ظاہر ہوتی رہتی ہے۔“ اس کے معنی یہ ہیں، کہ نیک اور بد آدمی کے افعال جہاں بظاہر یکساں معلوم ہوتے ہیں، وہاں بھی درحقیقت دونوں میں ایک لطیف سا فرق ہوتا ہے۔ بقول ارسطو کے، کہ حسن باطن ”از خود چمکتا ہے“ اسی لئے دل کی درستی نہایت اہم ہے۔ دوسری طرف یہ خیال بھی غلط ہے، کہ ہم کو اپنے باطنی محرکات کی نبض ہمہ وقت ٹٹولتے رہنا چاہئے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ہمکو ہمیشہ یہی نظر آئے گا، کہ ان میں کچھ نہ کچھ نقص ہے۔ وقتی تسبیح، دائمی نصب العین پر کبھی پورا نہیں اتر سکتا، اور جب قدر ہم اسکی نگرانی کریں گے، اُسی قدر غالباً یہ اور بھی کم پورا اترے گا۔ اگر ہم اسکا اہتمام رکھیں، کہ ظاہری فعل ہمہ وجود صائب و درست ہو، تو باطنی محرک از خود عاودۃ صائب ہو جائے گا۔ اور اصلی اہم شے یہی عادی محرکات ہیں، نہ وہ جو کہ جزئی افعال

لے اوپر تیرے باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے خیال ہو سکتا ہے، کہ اگر ہم اچھے کاموں کو مستعدی سے انجام دیتے ہیں تو انکا محرک بھی لازمًا اچھا ہی ہوگا۔ لیکن یہ خیال صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ لہذا ایک صاحب سارست مفید قوانین کے پاس کراتے میں اپنی جان لڑا دیتا ہے۔ تو بلاشبہ اسکے محرک کا ایک جن یہ ضرور ہوتا ہے، لکنی ملک کو وہ فائدہ پہنچا نا چاہتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اپنی ذاتی -

کے وقت ظاہر ہوتے ہیں۔

۱۱۔ نیکو کار آدمی اور
دنیا
فکری بھی، تو ایک معنی کر کے اس کو دنیاوی اور غیر دنیاوی دونوں
ہونا پڑیگا۔ کیونکہ جہاں عملی زندگی میں آدمی دنیا اور دنیا کے طریقوں سے یکساں نہیں
رہ سکتا، اسی طرح جو شخص فکر و تامل کی رہنمائی میں چلتا ہے، وہ جس و خاشاک کی طرح محض
دنیا کے عام سیلاب کے ساتھ نہیں بہ سکتا۔ جو آدمی صاحب عمل نہیں، بلکہ محض سوچنے
والا ہوتا ہے، اسی کو بعض اوقات لوگ کہتے ہیں کہ ”ضرورت سے زیادہ محتاط“ ہے۔
کبھی کبھی تو یہ الزام ”دنیا داروں“ کا خالی تعصب ہوتا ہے۔ لیکن اکثر یہ عزیمت کی کمی یا اپنے
حد و اخلاق کی ناقصی پر دال ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے عام طور سے لوگوں میں نقص

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ شہرت یا کسی رقیب کو رک دینے کا خیال بھی اس میں شامل ہو سکتا ہے۔ اس امر کا غلطی
اطمینان کسی شخص کو مشکل ہی سے ہو سکتا ہے، کہ جو مستحسن کام وہ کر رہا ہے وہ کسی اور فی خواہش سے کلیتہً پاک ہے۔
لیکن بہترین عملی صورت یہی ہے کہ جن افعال کو ہم مستحسن مانتے ہیں، ان کے کرنے کا ملکہ و عادت پیدا کریں۔ ایسا کرنے
سے ہم اس ”عالم“ کے نقطہ نظر کے عادی ہو جاتے ہیں، جسکے اندر یہ افعال حقیقتہً خیر ہیں۔ اور ذاتی اغراض کے ادنیٰ عالم کو
ہونے لگتے ہیں، پھر اس ہونے کی بدولت آہستہ آہستہ ہم اس ادنیٰ عالم سے بالکل ہی نکل جاتے ہیں۔ اور ظاہری غایت کی
تکمیل میں اپنے کو فنا کر دیتے ہیں، اور یہی اعلیٰ سے اعلیٰ محرک ہے کہ حادی ظاہری غایت حقیقتہً مستحسن یعنی انسانی ترقی میں معین ہو۔
۱۲۔ دیکھ لیں کی ”مقدمۃ اخلاقیات“ اور ڈیوی کی ”حاکمۃ اخلاقیات“ ۲۰۱۔

۱۳۔ فروڈ نے ”سینئر“ (۳۳۹) جو ایس سینئر کی نسبت لکھا ہے کہ ”اسکی عادت تھی کہ واقعات کی طرف موجودہ صورت
کو دیکھتا تھا، اور جہاں یہ اطمینان ہوا کہ اسکی غرض و غایت درست ہے، پس اس کے جلد پر ہار کرنے پر مستعد ہو جاتا تھا“
لیکن جو آدمی بہت زیادہ محتاط ہے، وہ ایسا بالکل کر سکتا ہے، اور اسی لئے اس میں ”توڑا رومی“ کی کمی ہوتی ہے۔
دوازہ کے لئے دیکھو اوپر کتاب ۱، باب ۲۔ تعلیق، غور و فکر کی عادت سے آدمی میں ارادہ و فیصلہ کی جگہ دہری پیدا
ہو جاتی ہے، اس سے ٹھیکارٹ اس درجہ خائف تھا، کہ اس نے اپنے لئے یہ قاعدہ بنالیا تھا، کہ جس بات
کے ایک مرتبہ رجحانیت مجموعی بہتر ہونے کا فیصلہ کر لیا، اس کے کرنے میں پھر تقدم و تاخر ہرگز نہ ہونا چاہئے۔
دیکھو اس کی ”۲۰۱“ (حقیقتہً سوم مرتبہ)

Discourse of an method

دیکھو اس کی

پیشہ ۲۵۰

پایا جاتا ہے، کہ بے سوچے سمجھے تمام تر انسانی عالم کے ہو جاتے ہیں جس میں اپنی مباحث یا سوسائٹی کو پاتے ہیں۔ لیکن اچھا آدمی وہ ہے جو ایک طرف تو اپنے کو اپنے ماحول کے مطابق بناتا ہے اور دوسری طرف خود ماحول کو بھی بہتر بنانے کی کوشش کرتا ہے اسی قسم کے آدمی کو ایک معنیٰ کر کے "غیر دنیا دار" کہا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ ایسے اصول کی روشنی میں چلتا ہے، جنکو اُس کے گرد و پیش کی دنیا نے پوری طرح اختیار نہیں کیا ہے، لیکن ساتھ ہی وہ اس دنیا سے کنارہ کش نہیں ہو جاتا۔ اسی بابہ وہ بے ہمہ رویہ کو دور و دور سے دیکھنے والی نظر میں اس کو خطاب کر کے کہے کہ "اگر تیری روح ایک ستارہ کی طرح دنیا سے الگ رہتی تھی، لیکن تیرا دل چھوٹی سے چھوٹی خدات کیلئے تیار رہتا تھا۔"

۱۲۔ مصلح اخلاق | دنیا کے اکابر مصلحین اخلاق کے اندر شاید یہ دونوں باتیں اپنی بہترین صورت میں یکجا ملتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی حد تک ہر اچھا آدمی مصلح اخلاق ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی قوم کی تاریخ ایک ایسے شخص کو پیدا کرتی ہے، جو اخلاقی زندگی کے جدید خیالات رکھتا ہے، اور لوگوں کو ان کے قبول و اختیار کی ترغیب دیتا ہے، جس سے نئے انسان کے عام اخلاقی خیالات میں ترقی ہوتی ہے۔ اس قسم کے مصلحین کی مثالیں، بدھ، مسیح، اور مسیح ہیں۔ یہ علی العموم ایسے اشخاص ہوتے ہیں، جنکو اپنی قوم کی اخلاقی زندگی کا نہایت گہرا علم ہوتا ہے اور جو اس کی بندشوں کو توڑ کر آگے بڑھتے ہیں۔ مثلاً سقراط کو لو کہ، اُس سے بہتر انسان کا شہر ہی کون تھا، اُس سے زیادہ اپنے وطن کا درویش کو ہو گا، اُس سے بڑھکر شہر ہی فرائض کے ادا کرنے میں کون سرگرم ہو سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ تفکر و تامل کا بھی وقت رکھتا تھا، جس سے وہ اپنی قوم کی اخلاقی روایات کی تہ تک پہنچتا، اور ان کے بنیادی اصول کی تحقیق کرتا تھا۔ اسی تفکر و تحقیق نے اُس کو نئے اخلاقی کی بندشوں سے آگے بڑھایا، اور اس قابل کیا، کہ فرض کے زیادہ گہرے خیالات کے لئے راستہ بنا دے۔

"نیزیکین کی۔"

Areopagitica

"کتاب، باب ۱"

"لے موارن کے لئے دیکھو خود ملٹن کی"

De Augmentis

"

اسی طرح مسیح کی زندگی بھی محض عزلت و رہبانیت نہ تھی۔ وہ عام انسانوں کی طرح "کھاتے پیتے" اور اپنی قوم کے ادنیٰ سے ادنیٰ طبقہ تک کے عادات و خیالات سے پوری طرح مانوس و آگاہ تھے۔ لیکن ساتھ ہی وہ پہاڑوں اور جنگلوں میں بھی نکل جاتے تھے اور تفکر و تامل کے لئے بھی وقت رکھتے تھے۔ عملی اور فکری زندگی کی اسی جامعیت کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اپنی قوم کے لئے اخلاق کی جو بنیاد قائم کی، وہ اتنی گہری تھی، کہ موجودہ تمدن دنیا کے لئے بھی وہی موتوں ثابت ہوئی۔ اکثر بڑے بڑے مصلحین اخلاق کا یہی حال ہوتا ہے۔ قوم کے ضمیر میں جو شے پہلے سے وجود پلے طور پر موجود ہوتی ہے، یہ لوگ دراصل اسی کو اجاگر کر دیتے ہیں۔ البتہ بار بار ظاہر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی بالکل ہی نئی چیز کا اعلان کر رہے ہیں، جو زمانہ کے عام خیال سے قطعاً متضاد ہے، اور اسی لئے اُن کو اکثر اپنے اذعان و تعلیم کی راہ میں شہید ہونا پڑتا ہے، جیسا کہ سقراط و مسیح دونوں کے ساتھ ہوا۔ بلاشبہ یہ لوگ توسلی کی طرح بار بار آسمان سے نیا قانون بھی لاتے ہیں، لیکن یہ نیا قانون تقریباً ہمیشہ خود اُن کے زمانہ کے رائج اخلاق میں بالقوہ پنہاں ہوتا ہے۔ یہ لوگ صرف یہ کہتے ہیں، کہ اس کے تناقضات کو دور کر کے زیادہ احتیاط و استوار اسی کے ساتھ اس کی تعبیر کرتے ہیں، اور جن بنیادی اصول پر یہ اصل میں پہلے قائم تھا، انہی پر پھر پہنچا دیتے ہیں۔ باقی جب وہ اس سے زیادہ کچھ کرنا چاہتے ہیں، تو یہ مشکل ہی کوئی مفید نتیجہ نکلتا ہے۔ اور اُن کے ہوائی قلعے علی دنیا سے برائے نام ہی تعلق رکھتے ہیں۔ ہمارے موجودہ عہد کے اکثر مصلحین اخلاق کا رائل وریکن اور سب سے بڑا حکر ٹاٹلے کا یہی حال ہے، کہ اُن لوگوں نے اپنے زمانہ کی بہترین روح کو سمجھنے کی بہت کم کوشش کی، اسی لئے ان کی آواز صد البصرا ہو کر رہ گئی۔ لیکر بائین ہمہ یہ صرف ایک حد تک صحیح ہے، ورنہ بحیثیت مجموعی کارائیل اور ریکن بھی اخلاقی مصلحین کی عام نوعیت سے الگ نہیں ہیں۔ بلکہ بہت اچھے یہ لوگ اپنے زمانہ ہی کی بہترین روح کا مظہر ہیں، اور اُن کی تنقید بڑی حد تک، جس شے کی یہ تنقید کرتے ہیں،

اُسی کا جز ہے، یا یوں کہو کہ اُسی کے اصول سے اُس کی پیکش کی ہے اور یہی تنقید کی وہ نوعیت ہے، جس کا فائدہ ہمیشہ قائم رہتا ہے۔

پاٹھم امراض اخلاق

۱۔ اخلاقی شر

یہاں تک ہماری بحث کا تعلق زیادہ تر حیاتِ اخلاق کے ایجابی پہلو یعنی خیر کی ترقی، سیرت کی تکمیل اور اجتماعی فعلیت سے تھا۔ اب ذیل میں ہم ذرا اس کے نسبتہ تاریک و ناقص پہلوؤں پر غور کرنا چاہتے ہیں۔ انسانی زندگی کی کشمکش محض نیکی و پاکیزگی ہی کے لئے نہیں ہوتی، بلکہ اکثر وہ مصیبت و بدی کی طرف بھی لیجاتی ہے۔ اوپر ہم نے اس پہلو کو بحقیقت مجبئی نظر انداز کر دیا تھا، اس لئے اب یہاں اس پر کسی قدر توجہ مرکوز ہے۔

جیسا کہ ہم کو پہلے معلوم ہو چکا ہے، ہر شخص کی اخلاقی زندگی بجائے خود ایک عالمِ قرار دی جاسکتی ہے۔ یہ عالم کبھی وسیع ہوتا ہے، اور کبھی تنگ۔ کثرتِ ایسے ہی لوگوں کی ہے، جن کا عالمِ اخلاق اتنا تنگ ہوتا ہے، کہ بہت سے انسانی فوائد اُس سے خارج رہتے ہیں۔ جس کی وجہ سے تعارض پیدا ہوتا ہے۔ انفرادی خیر، عام انسانی خیر سے متصادم معلوم ہوتی ہے۔ ایک معنی کہ ہر آدمی صرف اُسی شے کو طلب کرتا ہے، جس کو خیر سمجھتا ہے۔ شر کو نہ سمجھ کر کوئی نہیں طلب کرتا، بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ بعض مخصوص حالات کے اندر

لہ ہمارے یہاں اُس کی بہترین مثال گاندھی جی ہیں، جن کی تعلیمات بظاہر اپنی روحِ عنصر سے بالکل الگ بلکہ متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقت میں وہ جس عمارت کو ڈھانا چاہتے ہیں، اُس کا بالکل یہ حال ہے کہ خود "مری تعمیر میں ختم ہے ایک صورتِ خرابی کی"۔

آدمی شکر کو اپنے حق میں خیر سمجھتا ہے، اور اسی لئے اس کا طالب بن جاتا ہے۔ لیکن یہ خیر صرف اس عارضی عالم کی خیر ہوتی ہے جس میں کہ وہ کسی خاص وقت ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ آدمی دوسرے وقت بھی اس کو خیر سمجھے۔ اور یہ قواعد بھی ضروری نہیں، کہ یہ خیر عام انسانی خیر ہو۔ البتہ یہ اس تنگ عالم کے اندر خیر نظر آسکتی ہے، جس میں کہ آدمی حقیقی آزادمی کے عقلی نقطہ نظر تک نہیں پہنچا ہے، اور اپنی ہوا و ہوس اور حیوانی خواہشات کی غلامی میں "آرام و تن آسانی کی قید کو سخت و جانفشانی کی آزادی" پر ترجیح دیتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسی صورتیں بھی ہیں جن میں خیر عامہ کی مخالفت بجائے خود مقصد بن جاتی ہے، اور ملٹن کے شیطان کی طرح آدمی یہ کہنے پر تیار ہو جاتا ہے کہ "شر تو میرے لئے خیر ہو جا" جو شخص جماعت کی بہلانی کو اپنی بہلانی سمجھنا نہیں جانتا، اس کو اجتماعی فرض

بہت سے افعال جن کو آج ہم رذائل سمجھتے ہیں، ایک زمانہ میں وہ رذائل نہ تھے۔ بلکہ حقیقت وہ ایک ادنی تمدن یا ادنی عالم کے فضائل ہیں، جس سے ہم گذر جا چکے ہیں، لیکن بعض لوگ اب بھی اسی ادنی عالم میں باقی ہیں۔ پروفیسر الگرنڈر "اخلاق فی نظام و تاریخ" نے لکھا ہے، کہ قتل جھوٹ اور چوری، اس زمانہ کی موروثی یادگار ہیں، جب یہ افعال جائز خیال کئے جاتے تھے اور جب اپنے قبیلہ والوں کے سوا دوسروں کو مار ڈالنا، یا کسی مقصد کے حاصل کرنے کے لئے بے تامل جھوٹ بول دینا، عزت کا کام تھا، اور جب ملکیت و جائیداد کا کوئی امتیاز نہ تھا، "ہیتم نے اس ضمن میں" Odysey کے (۳، ۴) اس موقع کا حوالہ دیا ہے۔ جس میں ٹیلیس سے اخلاقا پوچھا گیا ہے، کہ اس کا پیشہ کیا ہے، بحری قزاقی یا کچھ اور؟ "سیپاسیات اسرستو" (کتاب اول، باب ۸ - صفحہ ۸۰) میں بحری قزاقوں کا ذکر بھی گیارہ شکاریوں وغیرہ کے، ان اہل پیشہ طبقوں میں کیا گیا ہے، جو خور و فروشی کے بنیہ اپنی معیشت حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح اسپارٹا میں چوری کرنا کوئی ذلت کا کام نہ تھا، البتہ چوری میں پکڑ جانا ذلت تھی۔ موازنہ کیلئے دیکھو میورڈ کی "عناصل اخلاقیات" (صفحہ ۲۱) اور ہٹنگ کی "انسانکلو پیڈیا آف سلیجن اینڈ ایٹھکس" (قاموس مذہب و اخلاقیات میں آئین ریلیجن والا مضمون موجودہ زمانہ میں اسکی مثال ہندوستان کے ٹمک اور کل میں جو بنابر ہٹ مار کو عزت کا کام جانتے ہیں خود ہمارے ہاں کارباری مقابلہ اور ادنی قوموں کے ساتھ سلوک میں بعض ایسے طریقے رائج ہیں، جو شاید کسی قریب ہی مستقبل میں ہٹ مار سے کم قبیح خیال کے جائینگے۔ وہ قبل اب ہمارے سامنے ہے، جیکو یورپ کی تجارت و سیارت کو ایذا نگر ہی سے تو بکرتا ہے، جبکہ ساتھ ہی اہل یورپ بھی ہٹنگ

اپنے فوائد کے لئے قدم قدم پر سنگ راہ نظر آتا ہے، اور بالآخر وہ اُس کے خلاف آناؤنگ ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ جماعت کے خلاف یہ جنگ ملٹن کے شیطان کی انتہائی حد تک شاذ و ہی پہنچتی ہے، تاہم ایک چھوٹے پیمانے پر بچوں کی دانستہ شرارت یا لوگوں کی غیر اجتماعی سیرت میں، اس کی کافی مثالیں ملتی ہیں۔

اس جنگ سے قطع نظر کر کے بہتر سے بہتر آدمیوں میں بھی وقتاً فوقتاً بعض ایسے عیوب نظر آتے ہیں، جو اُن کے مخصوص عالم کے قیود کا لازمی نتیجہ ہوتے ہیں اور جس قدر یہ عالم زیادہ محدود و مقید ہوتا ہے، اُسی قدر یہ عیوب زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ مستقل و مضبوط سیرت کے لوگوں سے اکثر جو کوتاہیاں ظاہر ہوتی ہیں، انکا سرچشمہ بھی یہی قیود ہوتے ہیں۔ کمزور سیرت کا آدمی اپنا کوئی محدود و متعین عالم نہیں رکھتا، مختلف عوالم میں بے سرو پا مارا مارا پھرتا ہے، جس عالم میں پہنچتا ہے، گرگٹ کی طرح اُسی کا رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ ایسا آدمی اپنے ماحول اجتماعی کے قوانین کی کسی شدید خلاف ورزی کا مرتکب بہت کم ہو سکتا ہے۔ چونکہ وہ کوئی مزاحمت و مقابلہ نہیں کرتا اس لئے ہر ہوا، اور سیلاب میں سلامتی کے ساتھ بہتا چلا جاتا ہے۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق یہ مثل ہے کہ ”دولت و اقبال بیوقوفوں کا ساتھ دیتا ہے“ جس شخص میں سرے سے کوئی سیرت ہی نہیں اُس میں کوئی شخص عیب کیا نکال سکتا ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص کوئی مضبوط و متعین سیرت رکھتا ہے، اُس کے ساتھ کسی نہ کسی کمزوری کا پایا جانا بھی لازمی ہے۔ ہر گھٹا عالم محدود ہوتا ہے اور اس لئے کامل حیات اخلاق کے بہت سے عناصر اس سے خارج ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک زبردست شاعر، جس کا دل نازک احساسات اور بلند خیالات سے لبریز ہے، اُس میں عزم و استقلال کی اکثر کمی ہوتی ہے اور اخلاق کے

لے ہونے کے لئے دیکھو، شیکسپیر ”شاہ چر ڈوم“ چونکہ میں عاشق نہیں ثابت ہو سکتا..... لہذا بدعاش ہونے کا قصہ کر لیا ہے۔“

یہ پوپ نے کہا ہے، کہ ”اکثر عورتیں سرے سے کوئی سیرت ہی نہیں رکھتیں۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ پوپ کا اس اقتباس سے میرا منشا اُس کے خیال کی تائید نہیں ہے۔“

رسمی قواعد کی چنداں پروا نہیں کرتا۔ ایک شخص جو مصلح اعظم ہے دوسروں کی کمزوری کا کم لحاظ کرتا ہے، اور بعض اوقات تو اصلاح کے پیچھے، وہ وسائل کے جواز و عدم جواز تک کو نہیں دیکھتا۔ علیٰ ہذا جو شخص قوم کی عظیم خدمات انجام دینے میں منہمک ہے، وہ اکثر سقراط کی طرح اپنی خانگی زندگی میں ناکام رہتا ہے۔ یہی حال بہت سی دوسری صورتوں کا بھی ہے۔ لہذا لوگوں پر کوئی اخلاقی حکم لگانے میں، یہ اندیش ضروری ہے، کہ ہماری نظر محض اُن کی کوتاہیوں پر نہ ہو، بلکہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اُن کا ایجابی کارنامہ کیا ہے، یا اُن کی کوشش کیا تھی۔ آدمی کے گناہ اُس کی نیکیوں کا سایہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ ایک کامل شفاف زندگی کا کوئی سایہ نہیں ہو سکتا، تاہم، جب تک آدمی اس درجہ کمال کو نہیں پہنچا ہے، اُس وقت تک اُس کی نیکی جتنی زیادہ زبردست ہوگی، اُس کا سایہ اتنا ہی زیادہ گہرا ہوگا۔

۳۔ ردائل۔ اخلاقی عیوب یا باطن سے تعلق رکھتے ہیں، یا ظاہر سے، یعنی یا تو وہ سیرت کے نقائص ہونگے یا افعال کے اول الذکر صورت میں اُن کو ردائل سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کیونکہ رویت کا لفظ فضیلت کا مقابل ہے، اور ظاہری فعل کے بجائے سیرت کے باطنی عیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔ ثانی الذکر صورت میں معاصی یا جرائم کا لفظ زیادہ بہتر ہوگا۔ باطنی رخ بہ نسبت ظاہری کے زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ باطن کے عیوب بڑی حد تک پردہ میں رہتے ہیں، جبکہ بُرے افعال کی صورت میں نمایاں ہو جانا لازمی نہیں، گو یہ بہ مشکل ہی ممکن ہے کہ ہمارے ظاہری افعال پر اُن کا کچھ نہ کچھ اثر نہ پڑتا ہو۔ یہ زیادہ تر مسیحی تعلیم کی

لے دیکھو کارڈائل کا مضمون "برٹن" پر۔ "انا کہ جس وقت جہاز بندر پر پہنچا، اس کے رستے اور بادبان سب پارہ پارہ ہو چکے تھے۔ جہاز داں قابل الزام ہے کہ اس نے پوری عقل و احتیاط سے کام نہیں لیا۔ لیکن اس کے الزام کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے پہلے یہ بتلاؤ، کہ اس کا سفر سارے کرۂ ارض کا تھا، یا صرف "رامز گیٹ" اور جزیرۃ الکلاب (Isle of Dogs) کا چکر لگا کر وٹ آیا ہے؟ (اگر اس نے سارے کرۂ ارض کا چکر لگا یا ہے تو اتنی کوتاہی قابل عفو ہوگی، کہ وہ جہاز کو سلامت واپس نہ لاسکا۔ م۔)

برکت ہے، کہ دل کی برائی بھی ظاہری افعال کی برائی سے کم نہیں سمجھی جاتی۔ اس قسم کے اقوال سے، کہ "جس شخص نے عورت کو بڑی نظر سے دیکھا، وہ دل میں اس کے ساتھ بدکاری کا متکب ہو چکا" تنخیل اخلاق میں ایک نئی وسعت پیدا ہو گئی ہے۔ علی ہذا تنخیل اخلاق میں گہرائی اور عمق اس خیال نے پیدا کیا، کہ جو فعل بظاہر خیر ہے، اگر وہ اعلیٰ ترین محرک پر مبنی نہ ہو، تو حقیقتہً شر ہے "جس سے" کی بنیاد ایمان پر نہیں وہ معصیت ہے۔ اسی بنا پر بعض قدیم مسیحی مصنفین نے کافروں کے فضائل اخلاق کو شاندار رد اُل "سے تعبیر کیا ہے۔ اب اگر ہم رد اُل کی تقسیم کریں، تو ان کے اقسام قدرۃً اقسام فضائل کے مقابلہ میں ہوں گے۔ کیونکہ انکا سرخیمہ یا تولدنت کی غلامی اور الم کا عدم تحمل ہو گا یا پھر عقل و حکمت اور عزیمت کی کمی۔ نیز اجتماعی تعلقات کی خامیوں سے بھی مختلف رد اُل پیدا ہوتے ہیں۔ مگر یہاں ہم کو ان تفصیلی تقسیمات میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔

۳۔ گناہ یا معصیت کو یہ سچ ہے، کہ اخلاقی نقطہ نظر سے سیرت قبیحہ کا باطنی پہلو بھی اتنی اہمیت رکھتا ہے، جتنی کہ وہ ظاہری افعال جو اس سیرت کا نتیجہ ہوتے ہیں، تاہم دل کی بُرائی اور برے فعل میں کافی فرق ہے، بالکل اسی طرح، جس طرح گنہگار کی اچھائی اور اچھے فعل میں فرق ہے۔ میور ہڈ نے لکھا ہے کہ "محض اچھے ارادوں کے متعلق یہ ایک ضرب المثل بن گئی ہے، کہ ارادہ اور عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ غارت انسانی

۴۔ لیکن مسیحی مصنفین علی العموم بذلت کی جگہ معصیت کا فائدہ استعمال کرتے ہیں، جس سے معصیت میں بذلت کا مفہوم پیدا ہو گیا ہے، بلکہ بذلت سے بھی زیادہ اس میں باطنی پہلو کا رنگ آگیا ہے۔ گواصلی معنی کی یہ معصیت کی ولالت ظاہری ہی افعال پر زیادہ تھی۔ کیونکہ بذلت مقابل ہے، افضلیت کی اور اس سے مراد وہ عام ملکہ سیرت ہے، جو برے افعال کا نشانہ ہوتا ہے، بخلاف اس کے مسیحی مصنفین کے ہاں یہ معنی معصیت کے ہو گئے ہیں، جس سے انکی مراد اکثر دل کی خرابی یعنی محرک وغیرہ کا نقص ہوتا ہے۔ اسی معنی میں سیلینٹ پال نے کہا ہے کہ "معصیت میرے اندر ہے۔"

۵۔ گرین "یہ خیال بالکل بجا ہے، کہ بلند پایہ یونانی مصنفین باطنی محرک کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ تھے۔ دیکھو اس کی کتاب "مقدمۃ اخلاقیات" کتاب ۳، باب ۵، فصل ۲۵۔

۶۔ "عناہ اخلاقیات" صفحہ ۱۰۷۔ نوٹ۔

کی شاید یہ کوئی بڑی خوبی نہیں ہے، کہ بڑے ارادوں کے متعلق بھی ہم یہی اصول نہیں اختیار کرتے، کہ جو شخص ارتکاب جرم سے پہلے صرف ارادہ جرم کی حالت میں پکڑ جائے، اسکے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا جائے۔ حاکم ناگ دسا لکھا لوچی۔ انگریزی ایڈیشن ص ۲۴۷، نے ایک عورت کا قصہ نقل کیا ہے، جو عین اس وقت گرفتار ہو گئی، جبکہ اپنے بڑوسی کے گھر میں آگ لگا دیئے گا وہ ارادہ ہی کر رہی تھی۔ اس نے عدالت میں قسم کھائی، کہ مجھ کو یقین ہے، کہ میں اس جرم کا ارتکاب نہ کر سکتی، لیکن یہ حلفیہ بیان کرنے میں اس نے تامل کیا، کہ جس وقت میں گرفتار ہوئی ہے، میں نے ارتکاب جرم کا ارادہ چھوڑ دیا تھا۔ اس کا موازنہ میرٹھ کے ارادہ خودکشی والے اُس قصہ سے کرو، جو ارتکاف فوراً کرنے لکھا ہے، کہ بعد کو ہمینوں تک میرٹھ اس خیال سے دہل جاتی تھی، کہ اُس نے خودکشی کا ارادہ کیا تھا۔ اُس کو خبر نہ تھی، کہ وہشت ناک جرائم کے ارادہ اور ارتکاب میں اس سے کہیں زیادہ فاصلہ ہے، جتنا کہ حکو نبطا ہر نظر آتا ہے۔ لہذا نہ صرف یہ کہنا درست ہے، کہ ”دونخ اچھی نیتوں سے بٹی پڑی ہے“، بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ جنت بری نیتوں سے بٹی پڑی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہاں اچھی اور بری نیتوں میں ایک اہم فرق ہے۔ اچھی نیتوں کی طرح بری نیتیں بھی ضعف عزم کی وجہ سے بے عمل رہ سکتی ہیں۔ اس صورت میں اچھی نیت اتنی اچھی نہیں ہوتی، جتنا کہ اچھا عمل، بخلاف اسکے بری نیت، بحیثیت مجموعی بڑے عمل سے بھی بدتر ہے۔ مثلاً سیکتمہ کو ارتکاب قتل میں جو ہچکچاہٹ تھی، اس کو ہم کچھ اچھا نہیں سمجھتے، بلکہ بلا لیت و لعل مردانہ جوار ارتکاب جرم سے ہمارے دل میں مجرم کی ایک گونہ وقعت پیدا ہوتی ہے۔

۱۔ موازنہ کے لئے دیکھو کارلائک کی ”انقلاب فرانس“ (French Revolutions) جلد سوم، کتاب ۱، باب ۴۔ ”جرم اور ارادہ جرم کے مابین ایک نہایت ہی عمیق فرق ہے آدمی کی انکلی پستول پر ہوا، لیکن پھر بھی ابھی وہ قائل نہیں بنیں، بلکہ انکا دل ہچکچا رہا ہے۔ کیا ممکن نہیں ہے، کہ آخری لمحہ میں وہ ارتکاب قتل سے باز رہے“؟ مولا ہار کے اخلاقی احکام میں اس فرق کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ البتہ افعال قبیحہ کے نسبت افعال حسنہ میں اس قسم کے فرق کا زیادہ لحاظ رکھا جاتا ہے۔ دیکھو آدم اسمتھ کی ”فٹن ریٹھ“ احکامات اخلاقی، حصہ دوم، فصل ۳۰۔ باب ۲۔

لیکن دوسری طرف اگر کسی سچے اخلاقی تقدم و تاخر کی بنا پر، جو اکثر عین احتیاج کے وقت پیدا ہوتا ہے، ہم جرم سے رک جائیں، درآں حالیکہ کوئی اور مانع موجود نہیں ہے، تو یہ ہیکلی ہٹ ایک حد تک ہماری برائت کے لئے کافی ہوگی۔ چنانچہ ہم لیڈی میکسٹھ کو مجموعی لحاظ سے اس کے اس خیال کی بنا پر اچھا سمجھتے ہیں، کہ "اگر وہ میرے باپ کے مشابہ نہ ہوتا، تو میں اس کو ختم کر چکی تھی۔" بخلاف اس کے اچھی نیت اپنے مقابل کے اچھے فعل سے ہمیشہ کم رہتا ہوتا ہے۔ لیکن بری نیت کا برے فعل سے کم ہونا یا ہونا حالات پر منحصر ہے۔

اسی طرح فاعل کی ترقی سیرت کے لئے بھی برا فعل اکثر بری نیت سے کم ہوتا ہے۔ کیونکہ برے فعل کی سزا عموماً اس فعل کے ساتھ ہی ہوتی ہے، یا کم از کم اس فعل کی برائی (بہ نسبت صرف برے خیال کے، تو علانیہ طور پر نظر آجاتی ہے۔ اور جب آدمی کے کسی نادرہ فعل کے نتائج علانیہ اس کے سامنے آجاتے ہیں، تو اکثر نادم ہوتا ہے، اور اصلاح کی فکر کرتا ہے۔ اگر کسی کے دل میں برائی ہے تو علی العموم بہتر یہی ہوتا ہے، لہ لیکن اس میں بھی ذرا تحقیق کی ضرورت ہے۔ ایک لاپرواہ اور غیر محتاط آدمی بارہا ایسا کام کر ڈالتا ہے۔ جو بحیثیت مجموعی اچھا ہوتا ہے، درآں حالیکہ اس کے مقابل میں نسبتاً ایک زیادہ محتاط و متدین آدمی سوچتا ہی رہتا ہے۔ ایسی صورت میں اس محتاط آدمی کو قابل ملامت نہ سمجھنا چاہئے۔ تاہم یہاں بھی اگر یہ محتاط آدمی اچھے کام کو کر ڈالتا، تو وہ اس کی مجرور اچھی نیت سے یقیناً زیادہ اچھا ہوتا۔ گو اس میں شبہ نہیں کہ اس کی محض اچھی نیت ہی، اس سے کم مدوح نہیں ہے، جتنا کہ غیر محتاط آدمی کا اچھا کام ہو سکتا ہے۔

لے بلاشبہ آدمی کے ذہن میں برے خیالات خطور کر سکتے ہیں، لیکن اگر وہ بری نیت کی حد تک نہیں پہنچے ہیں، تو اخلاقاً قابل الزام نہیں ہیں۔ اس کا موازنہ کرو ملٹن (فردوس گم شدہ کتاب ۵) کے اس خیال سے، کہ "برائی خدا انسان دونوں کے ذہن میں گذر سکتی ہے، لیکن اگر وہ اس برائی کو پسند نہیں کرتا تو یہ کوئی بڑا اثر نہیں ڈالتی، بلکہ اصل یہ ہے، کہ برے خیالات کا دل میں نفس گذرنا بھی آدمی کے اندر کسی ادنیٰ عالم کی موجودگی کا پتہ دیتا ہے۔ گو یا ایک دبی ہوئی چنگاری ہے جو ممکن ہے، کہ کبھی نہ بجے، بلکہ اسٹھ۔ گو میں سمجھتا ہوں، کہ ملٹن اسکو تسلیم کرے گا، کم از کم خدا کے بارے میں۔"

لے ویکھو جون کد (Browning as a Philosophical & Religious Teacher)
دبراؤنگ جہ حیثیت فلسفہ و مذہب (۱۱۸-۱۱۹)۔

۴۔ جرم - کہ وہ عمل سے ظاہر ہو جائے۔ ایک علانیہ گناہ کرنے والے کی اصلاح زیادہ ممکن ہے۔
گناہ کے بہ نسبت جرم کا لفظ عام طور سے تنگ مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ اس سے مراد صرف اُن ملکی قوانین کی خلاف ورزی ہوتی

ہے، جو مستوجب سزائیں۔ اخلاق کی تمام خطاؤں اور کوتاہیوں کو جرم کے تحت میں نہیں رکھا جاسکتا مثلاً احسان فراموشی کو نہ کہ قانون اُس کی کوئی سزا نہیں مقرر کر سکتا، اس لئے کہ عملاً اُن خطاؤں کی تحدید و تشخیص خارج از امکان ہے جو احسان فراموشی میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ محتاط و دیانت دار اشخاص کا احساس اخلاق، اُن کی جماعت کے معمولی ضابطہ اخلاق سے آگے نکل جایا کرتا ہے، اور اس طرح وہ بہت سی ایسی چیزوں کو گناہ سمجھتے ہیں، جنکو عام لوگ کوئی جرم نہیں خیال کرتے۔ نیز جبکہ گناہ کے برے نتائج زیادہ تر خود اس کے مرتکب ہی پر مرتب ہوتے ہیں، تو اُس کے خلاف کوئی خاص قانون بنانا غیر ضروری سمجھا جاتا ہے۔

۵۔ سزا - گناہ کے برے نتائج، ارتکاب گناہ سے کبھی منفک نہیں ہوتے اور کسی نہ کسی صورت سے اپنے مرتکب پر ضرور

لوٹتے ہیں۔ سقراط کا قول تھا کہ ظلم (غلط کاری) کو نا ظلم پہننے سے زیادہ برا ہے، جو ایک معنی کر کے بالکل سچ ہے۔ کیونکہ ظلم پہننے کے نتائج محض خارجی ہوتے ہیں، روح کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتے۔ بخلاف اس کے جو محض ظلم کرتا ہے، وہ میزان ہستی میں اپنے کو ہلکا کر دیتا ہے، اور اس طرح خود اپنی ذات پر وہ اس سے زیادہ ظلم کرتا ہے، جتنا کہ کوئی دوسرا کرتا۔ با این ہمہ ظلم یا غلط کاری کے نتائج علانیہ طور پر خود مرتکب یا دوسروں کو ہمیشہ نظر نہیں آتے، بلکہ اکثر تو وہ یہ خیال کرتا ہے، کہ ان سے صاف بچکر نکل گیا ہے۔ لیکن ایسا ہونا عدل و انصاف کے فطری احساس کے منافی ہے۔ کیونکہ فطرۃ ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ آدمی کو اُس کے افعال کا بدلہ ملنا ہی چاہئے۔ اور ایسا سمجھنا

لے علیٰ ہذا حکومت کی زندگی میں بھی اکثر یہی ستم ہوتا ہے، کہ اس کی برائیاں سامنے آجائیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اوہمورے ظالم بادشاہ سے اور افعال بادشاہ بہتر ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو بیکل کی (History of Civilisation)، تاریخ تمدن، جلد اول ص ۳۳۳۔

عقل لاحق بجانب معلوم ہوتا ہے۔ نیکو کار آدمی انسانی ترقی کے لئے جنگ کرتا ہے اور ہم بالکل قدرتی طور پر توقع کرتے ہیں، کہ خدا اسکا ساتھ دے گا، اور اس کی مساعی جمیلہ مشکور ہوں گی۔ دوسری طرف بدکار آدمی خدا اور انسان کے خلاف جنگ کرتا ہے، اور یہ بالکل خلاف عقل و فطرت معلوم ہوتا ہے، کہ اسکو فلاح نصیب ہو۔ اگر نیکو کار آدمی عارضی طور پر ناکام بھی رہتا ہے تب بھی ہم یقین رکھتے ہیں، کہ بالآخر اس کا عمل ضائع نہ ہو گا۔ اگر دنیا انصاف پر مبنی ہے تو نیکی کو فلاح یاب ہونا ہی چاہئے، اور اس لئے اس کا کرنے والا بھی لازماً فلاح یاب ہو گا۔ اسی طرح اگر ایک بدکار آدمی عارضی طور پر کامیاب نظر آتا ہے، تو ہم سمجھتے ہیں، کہ یہ کامرانی محض چند روزہ ہے۔ اور بالآخر اس کو اپنی بدکاری کا خیر نہ یقیناً جھکنا پڑے گا۔ انتقام و امتنان کے فطری احساسات کی عقلی بنیاد یہی ہے۔ اس سے ہماری یہ مراد ہرگز نہیں ہے، کہ ان احساسات کا اصل وجود اسی اقتضاء عقل کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ یہ نفسیات کی بحث ہے، جو ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ بلکہ ہمارا منشا صرف یہ ہے، کہ یہ فطری احساسات اگر عقل لاحق بجانب ہوئے تو انسانی شعور اور خیالات کی ترقی کے بعد ان کا قائم رہنا مشکل ہو جاتا اور ہم کو یہاں اس عقلی ہی نقطہ نظر سے بحث ہے۔

جزا و سزا کی ابتدا فطری احساسات ہی سے ہوئی ہے۔ لیکن جہاں تک محض ذاتی و انفرادی روابط کا تعلق ہے، جس قدر انسان ترقی کرتا جاتا ہے، اسی قدر انتقام اور کسی حد تک امتنان کا احساس کمزور ہوتا جاتا ہے۔ ابتدائی انسان یا اس کے کسی متعلق قریب پر اگر کوئی ظلم ہو، تو وہ انتقام سے زیادہ مشتعل ہو جاتا ہے، اور جلد سے جلد انتقام لینے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر جب قدر اخلاقی شعور ترقی کرتا جاتا ہے، ذاتی انتقام کا احساس ضعیف ہوتا جاتا ہے۔ لوگ سمجھنے لگتے ہیں کہ محض انفرادی

لہ ویکو سچو کی "سماجی اخلاقیات" کے آخری پیرا گراف۔ (ابن اللہ کا یقیناً اجر ٹھہرنا ہے۔)

لہ ویکو سچو کی "افادیت" باب ۵۔ نیز آدم اسمتھ کی "نظریہ احساسات اخلاق" حصہ دوم فصل ۲۔ باب ۳۔ اس باب میں آدم اسمتھ نے انتقام کی اصل اور اس کی عقلی بنیاد کی بحث میں نہایت صاف طور پر فرق کیا ہے۔

ظلم زیادتی بہت زیادہ اہمیت کی شے نہیں ہے، اور بعض حالات میں اس سے درگزر کیا جاسکتا ہے۔ اُن کو یہ نظر آتا ہے کہ اُن کی ذات پر ظلم نوع انسان پر ظلم کو مستلزم نہیں ہے، اور زیادہ اہم یہی آخر الذکر ظلم ہے۔ بخلاف اس کے جماعتی ظلم و تعدی کا احساس انسان کی ترقی سے ضعیف نہیں ہوتا جماعت کے ظلم یا اجتماعی قانون کی خلاف ورزی کو اس وقت تک نہیں بخشا جاسکتا جب تک کہ اس قانون کا حکم پورا نہ کر دیا جائے یعنی برے کام کی برائی اور عدم جواز کو (سزا سے۔ م، پوری طرح عیاں نہ کر دیا جائے۔ سزا کا حق بجانب ہونا اسی پر مبنی ہے۔

۶۔ نظریات سزا۔ مقصد سزا کے متعلق اصولی نظریات تین قرار دئے گئے ہیں۔ نظریہ منع (یا باز داری)، نظریہ تعلیم (یا اصلاح)، اور نظریہ مکافات۔ نظریہ منع کی رو سے سزا کا مقصد دوسروں کو از تکاب جرم سے باز رکھنا ہے۔ لیکن اگر سزا کا مقصد صرف یہی ہوتا، تو اخلاقی احساس کی ترقی کے ساتھ، سزا کا قانون غالباً موقوف ہو جاتا۔ اس لئے کہ یہ کوئی انصاف نہیں، کہ محض دوسروں کے فائدہ کے لئے کسی شخص کو تکلیف دیا جائے اس سے تو لازم آتا ہے، کہ انسان بجائے خود غایت نہیں، بلکہ خالی وسیلہ ہے۔ دوسرا نظریہ یہ ہے، کہ سزا کا مقصد خود مجرم کی تعلیم یا اصلاح ہے۔ موجودہ زمانہ میں یہی خیال زیادہ مقبول عام معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ہمارے عہد کے انسان دوست احساسات کے زیادہ موافق ہے۔ لیکن اس نظریہ کی بنا پر سزائے موت کو حق بجانب ثابت کرنا مشکل ہے، نیز سزا کی اور بھی بہت سی صورتیں، اس نقطہ نظر کی رو سے بے اثر ماننا پڑیں گی۔ کیونکہ بہتری مشالوں میں نرمی کا برتاؤ سزا سے زیادہ موثر ثابت ہوگا۔ تیسرا نظریہ مقصد سزا کا یہ ہے، کہ آدمی کو اپنے فعل کا خمیازہ خود بھی بھگتنا چاہئے، یعنی اسکو یہ معلوم کر دینا چاہئے، کہ اُس کے فعل کے برے نتائج صرف دوسروں ہی کے لئے نہیں بلکہ خود اُس کے حق میں بھی برے ہیں۔ یہ نظریہ ابتدائی درجہ کے انسانوں کے لئے کو اکثر لوگ شاید، اس نظریہ کو نظریہ منع کے ساتھ ملا کر مانتے ہیں۔

۷۔ اس خیال کی پرزور ترویج کے لئے دیکھو کارلائل کی "Latter Day Pamphlets" نمبر ۲۔ نیز آدم آئٹمن کی نظریہ احساسات اخلاقی "حصہ دوم، فصل ۱۔ باب ۴۔ نوٹ۔ بریٹنی کی مصباح اخلاقیات" مقالہ اول۔

اُس خیال کا آئینہ ہے، جو وجودِ سزا کی اصلی بنیاد تھا۔ لیکن بعد کو خصوصاً مسیحی مذاہب میں، یہ خیال اسلئے متروک ہوتا گیا، کہ بظاہر انتقام کے غیر مسیحی جذبہ پر مبنی نظر آتا تھا۔ لیکن دراصل یہ غلط فہمی ہے مسیحیت نے انتقام کو اس لئے مذموم قرار دیا ہے، کہ اس کا منشا ذاتی بغض و عناد ہوتا ہے۔ لیکن عدالت جو سزا دیتی ہے، وہ بغض و عناد کے کسی جذبہ کو مستلزم نہیں ہوتی۔ وہ تو صرف مجرم کے فعل کو دیکھتی ہے، کہ اس نے جرم کا ارتکاب کیا ہے، لہذا بالکل حق بجانب ہے، کہ اپنے کئے کا خمیازہ بھی بھگتے۔ اور اگر کوئی جماعت (سوسائٹی) مجرم کی سزا دیتی ہے اجتنب کرے تو وہ درحقیقت ایک طرح کے تناقض کی مرتکب ہوگی۔ فرض کرو کہ ایک جماعت میں جو کسی کے خلاف قانون موجود ہے، اور پھر بھی چور کو سزا نہیں دی جاتی، دراصل ایک وہ تاوان بھی نہیں ادا کر سکتا، تو ایسی جماعت کے قوانین کی حیثیت نصیحت و مشورہ سے زیادہ نہیں ہوگی۔ جو احکام کی قوت سے یکساں نہ ہوں گے یا کم از کم یہ ایسے احکام ہوں گے جن میں مستثنیات کی گنجائش ہے۔ کیونکہ قطعی احکام کے معنی تو یہ ہیں، کہ یا آدمی ان کی خلاف ورزی سے باز رہے، یا اگر خلاف ورزی کرے، تو پاداش کے ذریعہ سے ان کی قوت و اقتدار کو نمایاں کیا جاسکے۔ سزا کا اصلی مقصد یہی معلوم ہوتا ہے، کہ اس اقتدار کو قائم رکھا جائے، لیکن ایک لحاظ سے یہ مقصد اول الذکر دونوں مقاصد کو بھی شتمل ہے، اس لئے کہ اقتدار قائم رکھنے والی پاداش خود مجرم کی اصلاح اور دوسروں کی منع و عبرت دونوں باتوں کا کام دے سکتی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ جب تک سزائے اقتدار قانون کا تحفظ یعنی یہ دکھلانا مقصود نہ ہو، کہ قانون شکنی کی صورت میں بھی قانون کی قوت قائم رہتی ہے، اس وقت تک اس سے نہ اصلاح کی غرض پوری ہو سکتی ہے، اور نہ منع کی کیونکہ مجرم کو کوئی حقیقی ندامت صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے، جب اس کو یہ نظر آئے کہ اس کی سزا اس کے جرم کا قدرتی یا منطقی نتیجہ ہے۔ نیز دوسروں کو بھی اسی صورت میں امتناع و اجتناب کا سبق حاصل ہو سکتا ہے، جب کہ وہ کسی شخص کی سزا کو اس کے فعل کا لازمی نتیجہ سمجھیں، جس سے ان کو

عبرت ہو۔ لہذا اس معنی کر کے سزا کا بہترین نظریہ، نظریہ منع قرار پاتا ہے۔

۷۔ ذمہ داری۔ سزا کی بحث میں یہ جاننا لازمی ہے، کہ آدمی کو اپنے افعال کا ذمہ دار کس حد تک قرار دیا جاسکتا ہے۔ جنون و دیوانگی کا عذر آدمی کو ہمیشہ سزا سے بری کر دیتا ہے۔ لیکن بعض لوگ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں، کہ کسی جرم کا ارتکاب ہی بجائے خود جنون کی دلیل ہے، اور اس لئے کسی مجرم کو بھی، اسکے جرائم کا ذمہ داری نہیں قرار دیا جاسکتا۔ لہذا سزا دینے کی جگہ ہم کو چاہئے، کہ مجرموں کے فخل و دماغ کا علاج کریں۔ اس خیال کی بنیاد تمام تر یہ ہے، کہ انسان اپنے کردار میں مجبور محض ہے۔ اسکے افعال خود اسکے ارادہ کے نہیں بلکہ اس کے حالات کے پیدا کردہ ہوتے ہیں۔ لیکن اوپر ہم نے ارادہ کی آزادی کا جو نظریہ اختیار کیا ہے، اگر وہ صحیح ہے، تو جبریت کا یہ خیال غلط ہے۔ آدمی جو کچھ کرتا ہے، اگر پوری آگاہی کے ساتھ کرتا ہے، تو اس کے افعال، خود اسی کی سیرت کا نتیجہ کہے جائیں گے، اور اس سیرت کے ماورائے کسی اور شے کو ان کا ذمہ دار ٹھہرانا قطعاً ناممکن ہے۔ باقی رہا جنون تو اس کی حالت مختلف ہے اس میں آدمی نہ اپنے آپ میں

لہ نظریہ سزا کی مکمل بحث فلسفہ قانون سے متعلق ہے۔ میں نے یہاں اس کے صرف اہم پہلوؤں کا ذکر کیا ہے۔ سزا کے پورے موضوع پر سب سے زیادہ مجتہدانہ و متقید بحث وہ ہے، جو ہیکل نے اپنی کتاب فلسفہ صواب“ فصل ۹۶-۱۰۳ میں کی ہے۔ مذکورہ متن نظریات کے علاوہ، سزا کے متعلق اور بھی نظریات ممکن ہیں۔ مثلاً یہ کہ سزا کا اصل مقصود یہ ہے، کہ مجرم سے نجات مل جائے، تاکہ آئندہ اس کے شر کا خطرہ نہ رہے۔ یہ کسی قدر اختلاف کے ساتھ وہی مذکورہ بالا منع والا نظریہ ہے، لیکن اس کا مصداق سزا کی صرف چند صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اس ساری بحث کے لئے گرین کے ”مجموعہ مصنفات (جلد دوم ص ۵۷-۵۸) کا حوالہ دیا جاسکتا ہے، جس کا پڑھنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ اسٹفن کی ”Social Rights and duties“ (”اجتماعی حقوق و فرائض“) میں بھی اس موضوع پر بحث ہے۔ نیز ”بین الاقوامی جرمیناء اخلاقیات“ میں دیکھو جلد دوم نمبر ۲۸-۳۱ و ط ۵-۷ اور نمبر ۲-۲۳۹-۲۴۰ جلد چہارم نمبر ۲۶۹-۲۷۰ جلد پنجم نمبر ۲-۲۷۲-۲۷۳ جلد ششم نمبر ۵۰۲-۵۰۳ اور جلد ہفتم نمبر ۱-۴۵-۴۷۔

۸۔ بلز نے ”Erewhon“ میں اس کی نہایت پر لطف توضیح کی ہے۔
۹۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۳ خصوصاً تعلیق۔

رہتا، نہ اُس کے افعال، خود اس کے افعال کہے جاسکتے ہیں۔ البتہ صحیح الحواس آدمی کے کردار کا بھی ایک حصہ ایسا ضرور نکلتا ہے، جس کا وہ پورا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ مثلاً ناواقفیت بہت سی چیزوں کے لئے عذر بن جاتی ہے، بشرطیکہ ناواقفیت بجائے خود مجربانہ نہ ہو۔ اسی طرح ہر وہ حالت، جس میں آدمی کو اپنے اوپر پورا قابو نہ رہتا ہو، اُس کی ذمہ داری کو زائل کر دیتی ہے۔ مگر یہ حالت ایسی نہ ہونی چاہئے، جس کا الزام خود اسی پر عائد ہوتا ہو، جیسی کہ مثلاً نشہ کی حالت ہے۔ جو کام آدمی کسی ہیجان میں کر بیٹھتا ہے، اُسکی بھی ذمہ داری اُس پر اتنی نہیں عائد ہوتی جتنی کہ سکون کے دیدہ و دانستہ کام کی ہوتی ہے۔ الا آنکہ اس نے عادتاً ایسا عالم اختیار کر رکھا ہو، جس میں ہیجان کا زیادہ احتمال رہتا ہے۔

مرہ نہ امت

جب آدمی سے کوئی بڑا کام سرزد ہو جاتا ہے، اور اس کی برائی اس کو نظر آتی ہے، تو ایک خاص قسم کی تکلیف محسوس ہوتی ہے، جس کو اذیت ضمیر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس اذیت کا سبب ہمارے فعل اور نصب العین کے مابین اختلاف یا تفاوت کا احساس ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ اذیت ہمارے گناہ کے مساوی ہم نسبت نہیں، بلکہ اُس تفاوت کے ہم نسبت ہوتی ہے، جو ہم کو اپنے گناہ اور اپنے اخلاقی پیش نباد کے مابین نظر آتا ہے۔ ایک سنگ دل گناہ گار، کو اس اذیت کا بہ مشکل ہی احساس ہوتا ہے، کیونکہ اُس نے اپنے کو ایسے عالم کا عادی بنالیا ہے، جس کے نصب العین کے ساتھ اُس کے افعال کامل مطابقت رکھتے ہیں۔ اُس کو اپنے اس عالم سے وسیع تر عالم کا شاذ بھی کہی احساس ہوتا ہے، اور جب کہی ہوتا ہے، تو ایک خفیف سی عارضی اذیت محسوس ہو کر بھاتی ہے۔ بخلاف اس کے ایک ذکی الحس اخلاق کا آدمی، جو بلند تر عالم کا عادی ہے، اُس سے اگر کوئی بری حرکت سرزد ہو جاتی ہے، تو نہ صرف اُس کے ضمیر کو عارضی طور پر اذیت ہوتی ہے، بلکہ اگر اسکی یہ حرکت کوئی سنگین گناہ ہے، تو ایک پیہم و مستمر احساس یہ پیدا ہو جاتا ہے، کہ وہ اپنی اصلی سطح سے گر گیا ہے۔ اپنے تنزل و انحطاط کے اسی ستر احساس

لہ اس پر موع کی بحث کے لئے دیکھو "اخلاقیات اسرطو" کتاب سوم، باب ۵۔

کا نام ندامت ہے۔ جو اپنی عمیق ترین صورت میں محض کسی خاص فعل کی تکلیف پر نہیں، بلکہ پوری سیرت کے احساسِ پستی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یعنی آدمی کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سب سے بڑے قانون کا جرم کیا ہے، اور اس کی ساری سیرت محتاج اصلاح ہے اس کی بہترین مثال، میرے نزدیک رپورڈر (مرموذہ) میں ملتی ہے، »(اے خدا) میں نے تیرا اور صرف تیرا گناہ کیا ہے اور تیرے ہی حضورِ بدی کی ہے....« دیکھ میں نے برائی میں صورتِ بکڑی، اور گناہ کے ساتھ میری ماں نے مجھ کو پیش کیا۔

ندامت کا قدرتی نتیجہ سیرت کی اصلاح ہوتی ہے۔ البتہ اگر ہم اپنے ضمیر کو مردہ کر دیں، یعنی اپنی توجہ کو اخلاق کے اعلیٰ عالم سے

۹- اصلاح

برابر ہٹا دیتے ہیں اور زندگی کے کسی ادنیٰ عالم کے عادی ہو جائیں، تو اس نتیجہ کو آسانی روکا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اعلیٰ نقطہ نظر کا قائم رکھنا انسانی زندگی کے لئے کوئی ناگزیر شے نہیں ہے۔ لیکن اگر ہم سطحِ دیدہ و دانستہ ضمیر کی آواز سے اپنے کانوں کو بھرانہ کر لیں، تو یقیناً ندامت کا قدرتی نتیجہ بھی ہونا چاہئے، کہ جس سطح سے ہم گر گئے ہیں، اس کو دوبارہ حاصل کرنے یعنی اپنے افعال کو اپنے نصب العین کے مطابق بنانے کی کوشش کریں گے۔ اس کے لئے اکثر کسی نہ کسی ایسے تہجد و بیداری کی ضرورت پڑتی ہے، جس کا ہم نے اوپر تبدیلِ مذہب کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔ ابھی اوپر زبور کا جو حوالہ گذرا ہے، اس میں اس عملِ تہجد کی مثال بھی موجود ہے کہ »(اے خدا) زوفا سے مجھ کو دہو دے، تاکہ میں پاک ہو جاؤں۔ میرے اندر ایک پاک دل پیدا کر دے۔« اس مجازی تعبیر سے مراد وہی بلند تر عالم کا احساس و وقوع ہے، جو ہماری قلبِ ماہیت کو دیتا ہے۔ جب یہ قلبِ ماہیت ہو گئی، تو

لے بعض مصنفین نے لفظ ندامت کے استعمال کو صرف اُن صورتوں کے لئے مخصوص کر دیا ہے جن میں کہ یہ توبہ کی حد تک نہیں پہنچتی۔ بعض اوقات آدمی کو اپنی گمراہی کا اس قدر قوی و شدید احساس ہوتا ہے کہ اس کو دوبارہ براہِ راست کا حصول قطعاً ناممکن معلوم ہوتا ہے، اور اس کا دل ایک سرایوسی میں ڈوب جاتا ہے۔ لیکن ندامت کے لفظ کو صرف انہی صورتوں کے لئے محدود کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں نظر آتی۔ بلکہ صحیح معنی میں غلشِ ضمیر کی ہر صورت اس کے مفہوم میں داخل ہے۔

پیر ادنیٰ عالم یا بست درجہ کا فعل صادر ہونا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے، بلکہ بعض پرچش مذہبی لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے، کہ اس تزکیہ کے بعد گناہ کا ارتکاب قطعاً ناممکن ہے لیکن یہ مبالغہ ہے۔ جو کچھ واقعاً ممکن ہے، وہ یہ ہے کہ ہم اپنے ارادوں کو قطعی طور پر بلند ترین نقطہ نظر سے وابستہ کر دیں، اور اپنے افعال کو بتدریج اس نقطہ نظر کے مطابق بنانے کی عادت ڈالیں۔ اس طریقہ سے ہم ارادہ کو تقریباً بحال پاکیزگی تک پہنچا سکتے ہیں۔

۱۰۔ عفو

سزا کا مدعا یہ بیان کیا گیا ہے، کہ جرم کا بدعمل مجرم ہی پر ہونا چاہئے تاکہ قانون کا اقتدار بھی قائم رہے، اور خود مجرم کو توبہ اور اصلاح کی توفیق ہو۔ لیکن یہ اصلاح سزا کے بغیر بھی ممکن ہے۔ مثلاً تعلیم سے۔ موجودہ دور کا انسان دوست احساس بھی چاہتا ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، مجرموں، خصوصاً نوجوان مجرموں کی اصلاح کے لئے سزا کے بجائے تعلیم ہی کے طریقہ کو اختیار کرنا چاہئے۔ اور جہاں اس طریقہ سے اصلاح ممکن ہو، جرم کو معاف کر دینا چاہئے۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ اوپر سزا کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے، وہ غلط ٹھہرتا ہے۔ اس کی صحت اپنی جگہ پر علیٰ حالہ باقی ہے۔ یہاں تک ہم نے صرف انفرادی زندگی کے اخلاقی قبح پر نظر کی ہے۔

۱۱۔ فساد جماعت

لیکن افراد کی طرح جماعت، بھی اخلاقی حسن یا قبح سے متصف ہوتی ہے۔ یعنی اسکے رسوم و شعائر یا تو اس نوعیت کے ہوتے ہیں، کہ ان سے شہریوں کو اعلیٰ سطح کی زندگی اختیار کرنے میں بہت افزائی ہوتی ہے، یا وہ ایسے ہوتے ہیں جن سے اس میں رکاوٹ پیش آتی ہے، بلکہ بعض صورتوں میں تو نیکی کرنا قریب قریب ناممکن ہو جاتا ہے۔

لے مثلاً دیکھو یوحنا کا پہلا خط باب ۳۔ آیت ۹: ”ہر کوئی جو خدا سے پیدا ہوا ہے، گناہ نہیں کرتا کیونکہ اسکا تنم اس میں رہتا ہے، اور وہ گناہ نہیں کر سکتا، کیونکہ خدا سے پیدا ہوا ہے۔“

کہ سزا اور عفو میں جو تعلق ہے، اس کے لئے کیرٹ کی کتاب ”سیگل“ میں بعض نہایت ہی مفید باتیں ملینگی۔ دیکھو ص ۲۸۰۔ ۲۸۱

سے پروردگار سے ان شعائر میں مثلاً خشت خانوں، قمار خانوں، ادبائی خانوں، دواخانوں، مثلاً ہندوستان کی یونیورسٹیاں (م) کو شمار کیا ہے۔

تحدن کے صحیح معنی یہ ہیں کہ اجتماعی نظام و حالات ایسے ہوں کہ نیکی کو ممکن ہے ممکن حد تک آسان اور بدی کو ممکن سے ممکن حد تک مشکل بنادیں۔ لیکن جو تمدن فی الواقع موجود ہے، وہ فضائل و فضائل دونوں کا مجموعہ ہے اور دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی تعمیر میں بدی کے استیصال کا کوئی خاص لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ بلکہ برکت کی زبان میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ "بدی کی چونکہ پوری قوت نہیں باقی رہی ہے۔ لہذا اس کا آدھا شرمی فنا ہو گیا ہے۔" موجودہ تمدن کی غلبت نیکی کی نہیں بلکہ صرف عزت کی ترقی ہے۔ اور بہادرانہ نیکی کے لئے تو بجائے سہولت کے مختلف طرح کی دشواریاں پیدا ہو گئی ہیں۔ دولتمندوں کو عیش پرستی کی ترغیب ہوتی ہے۔ ضروریات زندگی کا روز بروز اضافہ ہے، جن کے پورا کرنے کے لئے لوگ ذلیل و نارسا وسائل تک سے کام لیتے ہیں۔ دوسری طرف غریبوں کا یہ حال ہے کہ ان کے افلاس سے ناجائز فائدہ اٹھایا جاتا ہے، یعنی وہ دوسروں کے منافع کا محض آلہ بن کر رہ گئے ہیں خود اپنی ذات کی اصلاح و ترقی پر توجہ کی ان کو مہلت نہیں نصیب ہوتی جب کوئی قوم اس نوبت کو پہنچ گئی ہو، تو اکثر اس کا سقوط و انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ جو ایک قدرتی نتیجہ ہے۔ الا انکے کوئی ایسا مصلح پیدا ہو جائے، جو اس قوم کو چوکا دے، جیسے کہ ہمارے عہد میں کارلائل اور رسکن گذرے ہیں۔ کبھی کبھی قوم کی اس انحطاط پذیریری کو انقلاب بھی بجا لیتا ہے۔ لیکن انقلاب خود علی العموم اس سے کم اخلاقی شراب پینے سا جھ نہیں لاتا جبنا کہ کسی جماعت کی فاسد حالت میں پایا جاتا ہے۔ کبھی کبھی کوئی قوم راست راستہ سے اس قدر دور ہو جاتی ہے، کہ دوسری قومیں، اسکی مٹا کے لئے اپنی مداخلت کو جائز سمجھنے لگتی ہیں۔ ایسی ہی صورتوں میں اقداچی جنگ حتی بجانب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن دراصل یہ حق بہت ہی نادر حالات میں کسی قوم کو حاصل ہوتا ہے۔ کہ وہ دوسری قوم کے معاملات کا اپنے کو زیر دست و حکم (جج) بنالے۔ قدیم زمانہ میں یہودی شاید اپنے کو اس قسم کا حکم سمجھتے تھے موجودہ زمانہ میں کوئی ایک قوم نہیں، بلکہ متعدد قومیں ملکر البتہ یہ کر سکتی ہیں، کہ وہ کسی خاص جماعت کی فاسد حالت کے لئے اپنے فیصلہ کو

صائب سنجیدہ

پانچواں

اخلاقی ترقی

۱۔ ارتقاء اجتماعی۔ اگرچہ گذشتہ ابواب میں ہم نے جا بجا، اس امر کا ذکر کیا ہے، کہ حیات اخلاق ایک ارتقائی عمل ہے، تاہم جو بحث ہم نے کی ہے، وہ بڑی حد تک ایسی تھی کہ گویا اخلاقی زندگی ایک قائم و ساکن شے ہے۔ لیکن اوپر کے دو بابوں میں مصلحین اخلاق کی نسبت جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ اخلاقی ترقی کی زیادہ صاف و واضح بحث کا مقتضی ہے۔ گو اس امر میں کہ دنیا ترقی کر رہی ہے، ہمارا کبھی کبھی کتنا ہی شک کرنے کا جی کیوں نہ چاہتا ہو، تاہم اس کی صداقت اب کسی نہ کسی صورت میں عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ دنیا کی ترقی کا یہ خیال بحیثیت مجموعی تمام تر دور حاضر ہی کی پیداوار اور عہد فطرت کے انسانی خیالات سے کسی قدر مختلف شے ہے۔ یہ دلفریب مایوسی صرف ہریش ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھی کہ موجودہ نسل اپنے بہادر اسلاف کی تشریف ندر

لے اس باب کو ظاہر ہے کہ طب اخلاق کے صرف اخلاقی پہلو سے تعلق تھا۔ باقی اس کے متعلق دوسرے مباحث کے لئے دیکھو مرتیر کی ”Conduct and its disorders“ (اکس وائز اور اس کا اختلال)، نیز سٹرڈیلوڈی مارٹین کی ”Juvenile Offenders“ (نوجوان مجرم)، اور ”Crime and its causes“ (جرم اور اس کے اسباب) نیز کونزی کی ”Criminal sociology“ (اجتماعیات جرم) مائیکل کی ”body and Mind“ (جسم و نفس)۔ ان کے علاوہ نفسیات فاسدہ اور علم البلاء وغیرہ کی دوسری کتابوں میں بھی یہ مباحث ملیں گے۔ گناہ اور سزا کی بحث کے لئے دیکھو ڈاکٹر میک ٹکارٹ کی ”کونیان بیگل“ باب ۶۵۔

یا دگار ہے۔ بلکہ گذشتہ عہد میں کا خیال، جبکہ انسان موجودہ زمانہ کی عیش پرستیوں اور حاققوں سے پاک تھا، ایک ایسا تخیل ہے، جو آدمی کی غیر قانع فطرت کے لئے اپنے اندر قدرتی کشمکش رکھتا ہے۔ اور واقعات کے لحاظ سے یہ تخیل بالکل بے بنیاد بھی نہیں ہے۔ اگر نئے حالات اپنے ساتھ نئے فرائض لاتے ہیں تو ساتھ ہی شر کے لئے نئے مواقع بھی پیدا کر دیتے ہیں۔ مثلاً آج کل کے تاجرانہ اخلاق کا موازنہ اگر پرانے زمانہ کے اخلاق سے کرو، تو یہ فیصلہ کرنے میں سخت زحمت پیش آئے گی، کہ ہم درحقیقت ترقی کر رہے ہیں یا تنزل۔ اگر ایک طرف بعض حیثیات سے ہمارے افعال زیادہ قابل اعتبار اور زیادہ معقول و وسیع اصول پر مبنی معلوم ہوتے ہیں، تو دوسری طرف بعض حیثیات سے یہ بھی نظر آتا ہے، کہ ہم اگلے لوگوں کے بنسبت زیادہ خود غرض و بدویانہ ہو گئے ہیں۔ ہم کو اگر اپنی ترقی کا کچھ یقین ہوتا ہے، تو صرف اُس صورت میں جبکہ افراد کے افعال سے قطع نظر کر کے ہم اخلاق کے ان اعلیٰ اصول اور نصب العینوں پر نظر کرتے ہیں، جو ہمارے زمانہ میں پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن سادہ جی ہم یہ خیال کرتے ہیں، کہ ان اصول کا قیام بے اس کے بدشکل ہی ممکن تھا کہ ان کے مطابق عمل کرنے والے کچھ افراد موجود ہوں، تو ہم کو باور نہ آتا ہے، کہ انفرادی زندگی میں بھی بحیثیت مجموعی کچھ نہ کچھ ترقی ضرور ہوئی ہے۔ رہا یہ خیال کہ موجودہ نظام حیات میں ان نظام کے جو گہرے خطرات پائے جاتے ہیں، وہ پہلے نہیں تھے، واصل ہمارے اذعان ترقی کو ضعیف کرنے کے بجائے اور قوی کرتا ہے، بقول رسکن کے کہ احساس ہر سال ہری ہو جاتی ہے، آفت اگر آتی ہے تو گہروں پر کیونکہ اُسکی فطرت اعلیٰ ہے۔ اسی طرح انسان کے لئے اس کے علو و عظمت کی بدولت جس مہبوط کا خطرہ رہتا ہے حیوانات اس سے محفوظ ہیں لیکن اس سے نہیں آگیا کہ ہم حیوانات کی حالت پر رشک کرنے لگیں۔ کارلائل نے سچ کہا ہے، کہ انسان کی اضافی شقاوت، اسکی حقیقی سعادت و بزرگی کا نتیجہ ہے، یا جیسا کہ امرسن نے لکھا ہے، کہ "ہماری کمزوری کو کوتاہی کا اثبات دراصل ہماری روح کی برتری کا ایک لطیف کنایہ ہے" حیوانات اعلیٰ گناہوں کی قابلیت سبھی

نہیں رکھتے۔" اپنے پڑوسی کی بزدل عزیزی، جاہ و منصب وغیرہ جن چیزوں پر میں
حد کرتا ہوں (جو ایک اعلیٰ قسم کا گناہ ہے۔ م، وہ ایک ایسے فاعل کے لئے
جو نہ خود شاعر الذات ہے، نہ شاعر الذات فاعلوں سے تعلق رکھتا ہے، اسی
طرح ناپید ہیں، جسطرح رنگ اند ہے کے لئے، "یہی حال تمدنی ترقی کا بھی ہے۔
علم اپنے اندر خیر و شر دونوں کی قوت رکھتا ہے۔ ہماری دوزخ کی گہرائی ہماری جنت
کی اونچائی کا پتہ دیتی ہے۔ اور اگر اعلیٰ تمدن کے اندر رہ کر ہلکوا اپنے تنزل و انحطاط
کا خاص طور پر احساس ہو، تو ملٹن کے شیطان کی طرح یہ سمجھنا چاہئے، کہ "اس قدر
ہلک بلندی کا گرنا کچھ محل تعجب نہیں" لہذا اس امر میں شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ
نہیں، کہ حالات زندگی کی عام ترقی کے ساتھ ساتھ، اخلاقی زندگی میں بھی کچھ ترقی ضرور
ہوتی ہے۔ بطور ذیل میں ہم اسی اخلاقی ترقی پر ذرا غور کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ دیکھو گریں کہ "مقدمہ اخلاقیات"، ۱۳۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ جن برائیوں کا گریں نے
حوالہ دیا ہے، وہ تقریباً سب کی سب ایک ابتدائی صورت میں انسان سے نیچے کے حیوانات
میں بھی پائی جاتی ہیں۔ انسان کی اصلی خصوصیت یہ نہیں ہے، کہ وہ شر یا برائی کے لئے اوصاف اپنے اندر
رکھتا ہے، بلکہ یہ کہ ان کے شرمونیکا صاف و واضح شعور رکھتا ہے، اور اسی لئے اگر وہ ان میں مبتلا
ہوتا ہے تو تنزل محسوس کرتا ہے۔ تاہم اس میں بھی شک نہیں، کہ تمدن کی بدولت شر کے زیادہ و تیش
و پیچیدہ اوصاف بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔

Heroes and Hero -

دیکھو اسکی "worship"

۲۔ "ابطال و ابطال پرستی"، لکچر "اخلاقی انواع" کے مشاعرہ پر فی رمانا جسطرح بحث
کی جاتی ہے، گو میں اس کا کچھ زیادہ قائل و طرفدار نہیں ہوں.... تاہم اتنا کہہ سکتا ہوں، کہ نفس واقعہ کافی
حد تک یقینی معلوم ہوتا ہے.... کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہو سکتا، کہ اس کے موجودہ خیالات و اعتقادات بعینہ
و ہی ہوں، جو اس کے آبا و اجداد کے تھے۔ اس کا نقطہ نظر جدید معلومات و انکشافات سے یقیناً کچھ نہ کچھ وسیع
تر ہو جاتا ہے.... یہ تو ہر شخص کی انفرادی تاریخ ہے۔ باقی نوع انسان کی تاریخ میں، اسی حقیقت کا
ظہور بڑے بڑے تاریخی انقلابات اور نئے ادوار کی صورت میں ہوتا ہے.... یہی حال عمل و اعتقاد کے
ان تمام نظامات کا بھی ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔

۲۔ عالم اخلاق -

یہ ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، کہ انسان کی اخلاقی زندگی جس شے کے اندر گذرتی ہے، اس کو اجتماعی یا اخلاقی عالم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس عالم کی تعمیر تین مختلف عناصر سے ہوتی ہے۔ ایک تو اس جماعت کا نصب العین، جس میں کہ آدمی رہتا ہے۔ یہ نصب العین ضابطہ احکام، سلسلہ ہدایات، یا کسی ایسی زندگی کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جو ہماری تقلید کیلئے اسوہ یا مثال کا کام دیتی ہے، دوسرا عنصر عالم اخلاق کا، وہ اجتماعی شعائر ہیں، جن کا اوپر باب دوم میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور تیسرا عنصر وہ افعال عادیہ ہیں، جن کو ہم ایک گونہ نیم شعری طور پر نقلاً اختیار کرتے ہیں، اور جو کسی واضح ہدایت یا کسی اسوہ حسنہ کی دانستہ تقلید پر مبنی نہیں ہوتے۔ عالم اجتماعی کے یہ عناصر ثلاثہ تقریباً ہر عہد اور ہر ملک میں کم یا زیادہ ترقی یافتہ صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن باہم ان میں اکثر کافی اختلاف و تباین پایا جاتا ہے۔ یعنی کسی قوم کا نصب العین ہمیشہ اس کے شعائر یا عوائد کے حائل نہیں ہوتا، اور بعض اوقات تو خود عوائد و شعائر میں بھی پوری مطابقت نہیں ہوتی۔ مثلاً جن لوگوں کا مذہب صلح و آشتی کے نصب العین پر مبنی ہے اُن سے قتل و خوں ریزی کا ظہور ہو سکتا ہے (جیسا کہ عیسائیوں سے ہوتا ہے۔ م، اسی طرح کسی جماعت میں وحدت ازواجی کا شعار ہوتا یا کبابزی کے لئے دائمی ضمانت نہیں ہے۔ قوموں کی اخلاقی ترقی بڑی حد تک انہی عناصر ثلاثہ کی باہمی تطبیق و توفیق کی کوشش پر مشتمل ہوتی ہے۔ گو کسی حد تک خود نصب العین کے ارتقاء اور شعائر و عوائد کی اصلاح پر بھی کوشش کی جاتی ہے۔

۳۔ ہمارے عالم کا باطنی تناقص -

ان مختلف عناصر میں باہمی تطبیق کی خود ضرورت ہی اکثر نئے نصب العین یا نئے شعائر کی ضرورت پیدا کر دیتی ہے۔ مثلاً جو شعائر ایسے ہیں، کہ انسانی عوائد کو اُن کے مطابق نہیں

بنایا جاسکتا، وہ نامناسب و غیر تشفی بخش محسوس ہوتے ہیں، اور لازماً اُن کو مٹانا پڑتا ہے۔ چنانچہ قرون وسطی کے پادریوں میں تجرد و عزوبت کا جو شعار قائم ہو گیا تھا وہ بہت کچھ اسی نوعیت کا تھا۔ اسی طرح اگر ہمارے شعائر و عوائد ہمارے نصب العین کے متناقض پڑتے ہوں، تو اس سے ہم کو اپنے نصب العین کی تنگی کا احساس

ہو سکتا ہے، مسیحیت کے ابتدائی نصب العین نے یونانیوں کے میل جبل سے اسی طرح وسعت حاصل کی ہے۔ دوسری طرف یہ ہو سکتا ہے، کہ ہمارے عوام میں بتدریج ایسی اصلاح ہو جائے، کہ جن شعائر میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں، ان سے وہ قطعات پیدا کر لیں۔ علیٰ ہذا ہمارے شعائر بتدریج ہمارے نصب العین کے مطابق بن جائیں گے۔ اور زیادہ تر شاید ایسا ہی ہوتا ہے۔ کبھی کبھی قوموں کی زندگی میں ایسے بحران کا وقت آتا ہے، جس میں یہ سوال اٹھتا ہے، کہ آیا شعائر میں انقلاب پیدا کرنا چاہئے یا لوگوں کے عوام کی اصلاح مناسب ہوگی؟ مثلاً ہماری صنعت و حرفت کا موجودہ نظام اسی قسم کے بحران سے دوچار نظر آ رہا ہے۔

۴۔ بے کمالی کا احساس۔

عالم اخلاق کے ان تناقضات سے قطع نظر کر کے جو قدرتی طور پر ہم کو آگے بڑھنے کے لئے مجبور کرتے ہیں، خود ہمارے عوام و شعائر اور نصب العینوں کے نقص و بے کمالی کا شعور

بھی ان کی ترقی کا موجب ہوتا ہے۔ اس بے کمالی کا احساس پہلے پہل اکثر کوئی نہ کوئی مصلح کرتا ہے۔ جو یہ بتلاتا ہے، کہ ہمارا موجودہ نظام منطقی استواری سے خالی ہے۔ مثلاً ایک موقع پر ہم ایک طریق عمل اختیار کرتے ہیں، اور وہ سرے سے موقع پر دو سرا، دس حالیکہ اس اختلاف عمل کی کوئی کافی وجہ نہیں موجود ہوتی۔ اسی طرح بچوں کے ساتھ سلوک میں وہ یہ ناہمواری و کھلا سکتا ہے، کہ کبھی تو لوگ حد سے زیادہ اُن کو لڑا پیار میں خراب کرتے ہیں، اور کبھی انتہائی شقاوت و بے رحمی سے کام لیتے ہیں۔ وہ یہ نمایاں کر سکتا ہے، کہ مختلف مالک کے تعلقات میں جو اخلاق برتا جاتا ہے، وہ انفرادی تعلقات کے اخلاق سے جدا گانا ہوتا ہے اور پھر سوال کر سکتا ہے، کہ کیا اس مخالف کے لئے کوئی کافی وجہ موجود ہے۔ علیٰ ہذا حیوانات کو جو طرح طرح کی اذیت دی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ اُن کو تشہیحی تجربات کے لئے زندہ چیرا جاتا ہے، مختلف طریقوں سے اُن کا شکار کیا جاتا ہے، یا روزمرہ کے معمولی استعمال میں اُن کو جو تکلیفیں پہنچائی جاتی ہیں، ان کے متعلق ایک مصلح اخلاق پوچھ سکتا ہے، کہ جب احساس اذیت کے لحاظ سے انسان و حیوان میں کوئی فرق نہیں نظر آتا تو پھر کیا وجہ ہے، کہ حیوانات کے حق میں ایسی بے رحمیاں روا رکھی جاتی ہیں، جو انسان کے ساتھ

قطعا ناجائز نہیں۔ ان عوائد کی طرح وہ شعائر اجتماعیہ کی طرف بھی توجہ کر کے نظام حکومت، حیات منہلی، اور صنعت و حرفت وغیرہ کے طریقوں میں جو اصل بے جوڑ باتیں پائی جاتی ہیں، ان کا بخیر اُدھیڑ سکتا ہے، کہ یہ شعائر جن اصول پر مبنی ہیں، خود ان اصول پر پورا عمل درآمد نہیں ہے۔ مثلاً وہ دریافت کر سکتا ہے، کہ فلاں حقوق و مناصب، جن کا دروازہ مردوں کے لئے تمام دنیا میں کھلا ہوا ہے، عورتوں کو ان سے کس اصول کی بنیاد پر محروم رکھا جاتا ہے۔ سب سے آخریہ کہ عوائد و شعائر سے بھی آگے بڑھ کر ایک مصلح اخلاق اپنے حویہ تنقید سے خود نصب العین پر حملہ کر سکتا ہے وہ پوچھ سکتا ہے، کہ اعلیٰ ترین زندگی کے نصب العین کے متعلق ہم جو خیالات رکھتے ہیں، کیا ان میں کامل توافق و ہموا رہی پائی جاتی ہے۔ کیا جن اصول سے ہم ایک موقع پر کام لیتے ہیں، انہی کو دوسرے موقع پر نظر انداز نہیں کر جاتے؟ اگر ہم پوچھتے اور کون جیسی حقیر چیزوں کا عشر وصول کرنے کو ایک اہم شے سمجھتے ہیں، تو کیا اس سے وسیع تر قانونی معاملات اس کے برابر بھی توجہ کے مستحق نہیں؟ اگر میدان جنگ میں بہادری اور بہانے پینے میں عفت و اعتدال مستحسن ہے، تو کیا مصائب میں صبر و ثبات اور استعمال قوت میں ضبط و تحمل ضروری نہیں ہے؟ ایسی ہی سوالات، فرائض اور فضائل کے متعلق ہم کو اپنے خیالات کی توسیع و اصلاح پر آمادہ کرتے ہیں۔ ترقی اخلاق کا پہلو دینی اصلاح نصب العین۔ م، اس قدر اہم ہے، کہ اسکی کسی قدر مزید تفصیل مناسب

معلوم ہوتی ہے۔
۵۔ روحانی زندگی اخلاقی ترقی سب سے زیادہ نمایاں اور اُجاگر ہو کر اُس وقت کی گہرائی۔ نظر آتی ہے، جبکہ لوگ فرائض و فضائل کے متعلق زیادہ عمیق اور گہرے خیالات تک پہنچتے ہیں۔ گرین نے مقلد ۷۷
۲۔ اخلاقیات کے جس حصہ میں فضیلت کے متعلق یونانیوں کے خیالات کا

لے یہ آمادگی بذریعہ ترغیب ہوتی ہے۔ مثلاً الگنڈر کا خیال "اخلاق میں انتخاب طبعی" اسی موقع کے لئے ہے۔
دیکھو اوپر کتاب دوم، باب ۵، فصل ۸۔
یہ کتاب سوم باب ۵۔

موجودہ خیالات سے متعارف کیا ہے، اور جو اس بلند پایہ کتاب کا غالباً سب سے زیادہ مفید و مجتہدانہ حصہ ہے، اس میں اخلاقی ترقی کے اس پہلو کی اس نے نہایت ہی ماہرانہ توضیح کی ہے۔ یونانیوں کے ہاں کے انفرادی فضائل میں شجاعت و عفت کی وہ اہم ترین فضیلتوں کو لے کر اس نے دکھلایا ہے، کہ موجودہ زمانہ میں ان کے مصداق اور اصول دونوں نے کتنی وسعت اور گہرائی حاصل کر لی ہے۔ مثلاً عفت کے بارہ میں اس نے لکھا ہے، کہ یونانیوں کے ہاں یہ فضیلت محض کھانے، پینے اور مباشرت کے سوالات تک محدود تھی۔ بخلاف اس کے آجکل اس میں ضبط نفس کی اور بھی بہت سی صورتیں داخل ہیں علاوہ بریں گرین نے نفس پرستی کی ان جنسی صورتوں تک کے متعلق، جنکو یونانی ردائیل میں شمار کرتے تھے، لکھا ہے کہ انہوں نے نفس کشی کی بنیاد جن اصول پر رکھی تھی، وہ اتنے گہرے نہیں تھے، جتنے کہ ہمارے موجودہ اصول میں۔

وہ کہتا ہے کہ "اخلاقی وفاداری کی جتنی صورتیں آج کل ہمارے سامنے ہیں اور جنکی خلاف ورزی شرمناک خیال کیجاتی ہے، وہ متنوع کے لحاظ سے، ان سے کہیں زیادہ ہیں، جو یونانیوں کے پیش نظر تھیں، اور ہماری نفس کشی کا دائرہ ان کے دائرہ سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ اب صرف حکومت ہی ایک ایسی چیز نہیں ہے، جس کا دباؤ ہمارے حیوانی میلانات کو مغلوب رکھتا ہے، بلکہ تعلقات اجتماعی کی او بھی ایسی گونا گوں صورتیں پیدا ہو گئی ہیں، جو ان میلانات کی روک تھام کرتی رہتی ہیں، اور جن کا یونانیوں کے ہاں پتہ تک نہ تھا۔ جس عیش پرستی میں آدمی کو پہلے کوئی مزاحمت نہیں محسوس ہوتی تھی، اب وہ بیوی، بچوں، غورتوں مردوں، ہم مذہبوں، یا ساتھیوں وغیرہ کے حقوق کی بنیاد پر اس سے باز رہتا ہے۔..... رفاه عام کے خیالات نے ذاتی لذت طلبی کے خلاف جن مطالبات کا احساس ہمارے ضمیر میں پیدا کر دیا ہے، وہ گذشتہ زمانہ کے مطالبات سے کہیں زیادہ عیش و وسع میں اور اس لئے لازماً اب زیادہ نفس کشی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔" بلکہ گرین کا تو یہاں تک

لے موازنہ کے لئے دیکھو میسر بڈکی "عناصر اخلاقیات" ص ۲۲۵۔

لے عناصر اخلاقیات صفحہ ۲۸۴۔

دعویٰ ہے، کہ جن چیزوں میں یونانی نفس کشی کو تسلیم کرتے تھے، اُن میں بھی ان کا اخلاقی شعور ہمارے اخلاقی شعور سے ناقص تھا۔ خصوصاً جنسی ہوس رانی کے باب میں۔ لہذا ہمارے اخلاقی شعور میں جو تیز واقع ہوا ہے، وہ صرف یہ نہیں ہے، کہ بعض فضائل کا دائرہ عمل وسیع ہو گیا ہے، بلکہ جن اصول پر فضیلت کی بنیاد ہے، اُن کا تحلیل بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔ "یونانیوں نے فضیلت کا جن اصول سے اخذ و استنباط کیا تھا، وہ وہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہر ایسی عیش پرستی سے احتراز لازم ہے، جو انسان کو امن یا جنگ کے زمانہ میں اپنے فرائض کی ادائی کے ناقابل بنادے۔ دوسرے یہ کہ حیوانی حرص و ہوا کے لئے ایسی روک پیداکردی جائے کہ آدمی دوسروں کے حقوق ملکیت وغیرہ میں دست اندازی نہ کر سکے" ایک اور خیال یونانی فلاسفہ میں یہ تھا، کہ "وہ لذت جس کا تعلق عفت سے ہے، انسان کے شایاں نہیں، کیونکہ دیگر حیوانات بھی اس کا احساس رکھتے ہیں"۔ دوسرا بھی ابھی اس درجہ کو نہیں پہنچا تھا، جو اس اصول کو اپنی پوری وسعت کے ساتھ سمجھ سکتی کہ ہر فرد بشر بجائے خود غایت و مقصود ہے، اُسکے ساتھ محض آلات و وسائل کا سا سلوک نہ کرنا چاہئے۔ حالانکہ صرف یہی وہ اصول ہے، جو عصمت شعاری کیلئے معقول بنیاد بن سکتا ہے۔ یہ ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں کہ موجودہ دنیا کے مسیحیت اس اصول کی پیروی سے بہت دور ہے، تاہم نفس اصول کا جس حد تک احساس ہمارے ضمیر کو ہے، پرانے لوگوں کو نہ تھا۔ فی زمانہ ہر شخص کو قانوناً جو شخصی حقوق حاصل ہیں، اس کی بنا پر ناممکن ہے، کہ کسی آدمی کی چشم بصیرت ان حقوق کے دیکھنے کے لئے کھلی ہوئی ہو، اور پھر یہی وہ کسی عورت کو اپنی شہوت رانیوں کا غلام و آلہ بنانے میں، اس کی آبروریزی کے جرم سے بے حس ہو۔ اس میں شک نہیں، کہ اس جرم کا ارتکاب اب بھی عام طور سے کیا جاتا ہے، لیکن یہ ارتکاب ضمیر کی ملامت سے خالی نہیں ہوتا، بخلاف اس کے ارسطو کے زمانہ کا ایک یونانی، جو چاروں طرف سیکڑوں غلام عورتیں دیکھتا تھا وہ ضمیر کی اس ملامت تک کو نہیں محسوس کر سکتا تھا، نہ اس کے قصور

میں یہ آسکتا تھا (جیسا کہ فلاسفہ کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے) کہ سوسائٹی کا کوئی ایسا
نصب العین ممکن ہے جس میں عورتوں کو اس طرح غلام نہ بنایا جائے۔ کیونکہ یہ قصہ ر
واحساس، تو نظام جماعت کی صرف اس تبدیلی ہی سے پیدا ہو سکتا تھا، کہ ہر انسان
من حیث الانسان عورت و مرد کی تفریق کے بغیر شخصی حقوق رکھتا ہے۔ غرض یہ کہ
نہ صرف عفت کا دائرہ وسیع ہو گیا ہے، بلکہ جس اصول یا تخیل پر اس فضیلت کی بنا ہے
وہ بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔ یہی حال دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ
پہلے اصول فضائل میں وسعت و تعمیم پیدا ہوتی ہے، کسی خاص صورت کے ساتھ
اختصاص نہیں رہتا۔ پھر اسی کے ساتھ ساتھ باطنی یا روحانی حیات اخلاق کا شعور بھی
عمیق تر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن جب تک فضائل میں اختصاص باقی رہتا ہے (مثلاً
شجاعت کا اختصاص جنگی کارناموں کے ساتھ، اس وقت تک انکی حقیقت محض
خارجی افعال سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ بخلاف اس کے، جب ہم یہ دیکھتے ہیں،
کہ فضیلت نام ہے، کسی خاص اصول کے استعمال کا، بلا لحاظ اس کے، کہ وہ کہاں
اور کس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، تو ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ فضائل
کی اصل حقیقت کا تعلق خارجی افعال سے زیادہ افراد کے باطنی رویہ سے ہے۔ یہ
سچ ہے، کہ فضائل کے اس باطنی پہلو سے یونانی بالکل جاہل نہ تھے۔ اور ان کے
اکابر فلاسفہ اس حقیقت سے آگاہ تھے، کہ فضائل اس وقت تک فضائل ہرگز نہیں،
جیتک کہ ارادہ اور دل کی پاکیزگی پر مبنی نہ ہوں، اور جب تک کسی جمیل یا شریف غرض و غایت
کی خاطر نہ انجام دئے گئے ہوں۔ لیکن اب چونکہ اصول فضائل کی وسعت و عالمگیری
کا شعور زیادہ آ جا کر ہو گیا ہے، اس لئے باطنی پہلو کا احساس بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔
۶۔ نئے واجبات | اوپر کی فصل میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ اصول فضائل کی گہرائی

لے "عناصر اخلاقیات" ص ۲۸۸۔

۲۔ گرین نے شعور اخلاق کے متعلق یونانی اور مسیحی احساس کو متقدّر دینے میں یہ سے نزدیک ذرا مبالغہ
سے کام لیا ہے (دیکھو "عناصر اخلاقیات" ص ۲۷۱۔ ۲۸۸ وغیرہ) لیکن ان کے مختلف ہونے پر زور
دینا زیادہ خطرناک ہے۔

اور مفہوم فضائل کی توسیع میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ فضائل کے معنی میں اس طریقہ سے جو وسعت و تعلیم پیدا ہوتی ہے، وہ نسبت نہایت صاف و سادہ نوعیت کی ہے۔ یعنی ہم یہ ماننے لگتے ہیں، کہ جو اصول یونانیوں پر صادق آتا ہے، وہی برہمنوں پر بھی صادق آتا ہے، جو یہودیوں پر صادق آتا ہے، وہی بت پرستوں پر بھی صادق آتا ہے، جو مردوں پر صادق آتا ہے، وہی عورتوں پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن وسعت کی اس نوعیت کے علاوہ ایک اور نوعیت بھی پائی جاتی ہے، جو اس سے ذرا پیچیدہ ہوتی ہے، اور جس میں پرانے واجبات کی محض توسیع کے بجائے، ذہن کو نئے واجبات کا شعور ہوتا ہے۔ مثلاً جب انسان کی فطرت و غایت کا مسیحی خیال وجود میں آیا تو اس کے ساتھ تبلیغ یا امر بالمعروف کے ایک نئے فرض کا اضافہ ہوا جس کا پہلے کبھی کوئی احساس نہ تھا۔ نوع انسان کی اخلاقی اصلاح کے ساتھ جو اہم اور نامحدود نتائج وابستہ تھے، اُن کے شعور کے بعد دین مسیح کے قبول کرنے والوں کو اپنا یہ ایک قطعی فرض نظر آنے لگا کہ "انجیل کی تعلیم کو ہر مخلوق تک پہنچا دیں" پھر جب یہ معلوم ہوا ہے، کہ اخلاق کی ترقی ایک تدریجی شے ہے، تو وہ غلط تبلیغ کے فرض نے یہ صورت اختیار کی کہ ذہنی و اخلاقی تعلیم کو اس قدر عام کیا جائے کہ تمام دنیا اس سے متمتع ہو سکے۔ اس طرح حال میں جب ہم کو انسان اور حیوان کے باہمی تعلق کا علم ہوا، تو حیوانات کے ساتھ سلوک کے بارے میں ہمارے خیال نے ایک نئی کروٹ بدلی۔ اس جدید تفسیر خیال کی نسبت یہ کہنا زیادتی ہے، کہ حقوق و فرائض کا جو اصول ہم انسان پر جاری کرتے تھے، اُسی کو حیوانات تک وسیع کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ ادنیٰ درجہ کے حیوانات پر بعینہ انسانی اصول کو چسپاں کرنا، تو لوگوں کے نزدیک ایک بالکل ہی مہمل و بے معنی بات ہوگی۔ رہے اعلیٰ صنف کے حیوانات تو اُن کو بھی، جتنا کہ ہم شاعر الذات و ذی عقل نہ تسلیم کر لیں جو انسان کی طرح اخلاقی حیات رکھتے ہیں، جس کا دعویٰ حیوانات کا بڑا سے بڑا ہمدرد و دوست بھی مشکل ہی سے کریگا، اُس وقت تک یہ نہیں تسلیم کیا جاسکتا، کہ وہ صحیح معنی میں حقوق رکھتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہے، کہ حیوانات کا شعور چونکہ انسانی شعور کے ساتھ ایک خاص شبابہ رکھتا ہے، اور چونکہ ان میں ایسے احساسات و ادراکات اور ایسی جبلتوں کے آثار

نظر آئے جو بظاہر اخلاقی زندگی کی طرف ترقی کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا ہم کو اپنے اوپر یہ فرض محسوس ہوتا ہے، کہ کم از کم اعلیٰ حیوانات کے ساتھ ایسا سلوک کرنا چاہئے، جو ایک طرح کے نیم انسانی سلوک یعنی اس سلوک کے مماثل ہو، جو ہم بچوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ کیونکہ بچوں میں بھی وہ اخلاقی شعور جو مستلزم حقوق ہے، اپنے نمونہ کی پوری حد پر نہیں ہوتا۔ لیکن فی زمانہ ہمارے تعلق کی وسعت حیوانات سے بھی آگے بڑھ چکی ہے۔ حتیٰ کہ بے جان چیزوں تک کے ساتھ ہم کو ایک خاص رشتہ کا احساس ہونے لگا ہے، جسکی بنا پر بعضوں کے ذہن میں ایک دھندلا سا خیال یہ پیدا ہو گیا ہے، کہ قدرتی مناظر کو بھی اپنے بقا کا ایک گونہ حق حاصل ہے، اور خواہ مخواہ بے دردی سے ان کو ہرباد نہ کرنا چاہئے۔

فرائض یا واجبات کی ان توسیعات کی بنا پر اس امر کا انکار نہیں لائیم، کہ بعض واجبات ایسے بھی ہیں جن کا شعور فنا ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً اکثر کہا جاتا ہے، کہ پہلے زمانہ میں خادم و مخدوم کے باہمی واجبات کا شعور آج کل کی بہ نسبت بہت زیادہ قوی تھا۔ جو بالکل صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اس شعور فرض کی خاموشی دراصل ایک حد تک ہمارے دائرہ واجبات کی وسعت کا نتیجہ ہے۔ خادم و مخدوم کے ذاتی تعلق کی قوت (جس میں لوگ اکثر حد سے زیادہ مبالغہ بیانی سے کام لیتے ہیں) پہلے زمانہ میں بہت کچھ ایسے مبنی تھی، کہ خاص خاص تعلقات کے علاوہ نفس انسانی فرض کا لوگوں میں کوئی احساس نہ تھا۔ خادم کے متعلق خیال تھا، کہ وہ اپنے آقا کا اس لئے نہیں کم ہے، کہ اس کا تک کھاتا ہے، اور اس کی مریدانہ حفاظت و شفقت سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ رہا آقا کا فرض تو اس کا اعتراف جہاں تک میں سمجھتا ہوں عمل العموم

لے یہ تینانہ کی ضرورت نہیں، کہ یہاں اس شکل مسئلہ کی مکمل بحث مقصود نہیں مثلاً بچوں کے حقوق حیوانات کے حقوق سے اس بنا پر بہت زیادہ اختلاف دیکھتے ہیں، کہ اول الذکر کا آگے بل کر ذی عقل ہونا طبی ہے اختلاف ثانی الذکر کے، کہ ان کے متعلق اسکی کوئی امید نہیں۔

۱۔ دیکھو کل کی تاریخ تمدن جلد سوم ص ۷۵۔ نیز دیکھو اوپر کتاب ۲، باب ۱، فصل ۱۱ کا حاشیہ۔ اور کتاب ۳، باب ۲، فصل ۱، (الف) حاشیہ۔

نہایت ہی مبہم نوعیت کا تھا۔ بخلاف اس کے اب یہ حال ہے، کہ خاص خاص تعلقات سے قطع نظر کے ایک انسان دوسرے انسان کا محض برہنہ کے انسانیت اپنے اوپر ایک حق تسلیم کرتا ہے۔ دائرہ فرض کی اس وسعت نے اس میں کلام نہیں کہ تنگ رشتوں کو ایک گونہ کمزور کر دیا ہے۔ کیونکہ کسی بڑے فرض کے مطالبات کو پورا کرنا ہمیشہ بنسبت چھوٹے فرض کے مطالبات کے زیادہ مشکل کام ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ احساس فرض کے دائرہ میں ایک عظیم الشان وسعت نہیں پیدا ہو گئی ہے۔

بعض لوگوں نے ایک سوال یہ اٹھایا ہے، کہ اخلاقی فرض کے متعلق ہمارے خیال میں جو وسعت پیدا ہوئی ہے، وہ درحقیقت شعور اخلاق کی ترقی کا نتیجہ ہے، ماحض ہمارے ماحول کے تغیر اور اخلاقی تغیر اور تغیر ماحول۔

ماحول کے تغیر کا۔ مثلاً ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے، کہ دور حاضر میں ابطال غلامی کا اصلی سبب طرق صنعت و حرفت کی عام ترقی ہے۔ اور یہ دعویٰ کہ غلاموں کی آزادی کا خیال نفس انسانی حقوق کے لحاظ و احساس پر مبنی ہے، محض موجودہ زمانہ کی ریاکاری و فریب کے غماشی الفاظ ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ابطال غلامی کا عام خیال (جو ارسطو کے ذہن میں بھی نہیں آسکتا تھا) اور پھر عملاً دستور غلامی کو مٹانے کی فرضیت کا احساس، دراصل اقتصادی یا معاشی حالات کی ترقی ہی کا نتیجہ تھا۔ نیز اور بھی جن صورتوں میں ہمارے مسئلہ فرائض نے وسعت حاصل کی ہے، وہ بھی زیادہ تر تغیر حالات کی مرہون ہے۔ مثلاً حریت نسوان کی تحریک کو لو، کہ اسکا مطالبہ بھی صنعت و حرفت کے جدید حالات ہی کا پیدا کردہ ہے۔ لیکن اس سے یہ کسی طرح نہیں ثابت ہوتا کہ نفس اخلاقی ترقی کی واقعیت مشتبہ ہے، بلکہ وہ تو اور زیادہ متعین ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اخلاقی زندگی ظاہر ہے، کہ ہوا میں نہیں بلکہ تمام تر اپنے ماحول ہی کے اندر ترقی کرتی ہے۔ اور اس کا نشو و نما، ہمارے علم، ہماری قوت اور

۱۔ دیکھو میور ہڈ کی "عناصر اخلاقیات" ۲۲۹

۲۔ دیکھو آدم آئمنہ کی دولت توام

Weath of Nations

کتاب ۳، باب ۲۔

ہمارے عمل کی ترقی ہی کیساتھ وابستہ ہے۔ غرض اخلاقی زندگی نئے حالات کے ساتھ ہمیشہ نئے برگ و بار پیدا کرتی رہتی ہے۔ اور نئے نئے مسائل زندگی اپنے عمل کی نئی نئی صورتیں برابر پیش کرتے رہتے ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اخلاقی ترقی بذات خود کوئی بے حقیقت شے ہے۔ جو لوگ اس سے کچھ بھی آگاہ ہیں، کہ غلامی کے مٹانے میں کونسی روح کام کر رہی تھی، وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ گویا نئے خودیہ کتنا ہی سچ کیوں نہ ہو، کہ ابطل غلامی کا خیال سب سے پہلے صنعت و حرفت کے حالات ہی نے پیدا کر لیا، انہی حالات نے اُس کو قبول عام بننا اور انھی کی بدولت اس خیال کو عمل میں لانا ممکن ہوا، حتیٰ کہ یہ بھی مان لیا جائے، کہ جن لوگوں نے غلامی کو مٹانے کے لئے جدوجہد کی ان کا اصلی محرک محض تجارتی و سیاسی غرض تھی، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ اس تحریک کے اکابر تادمین کی غرض خالص اخلاقی تھی، ورنہ جو قربانیاں اس کی خاطر اُن کو کرنا پڑی ہیں، ہرگز نہ کر سکتے۔ خارجی تغیرات، اصلاح اخلاق کی ضرورت کو روشنی میں لاسکتے ہیں، لیکن دنیا اس اصلاح پر آمادہ صرف اُسی حد تک ہوتی ہے، جس حد تک کہ یہ تغیرات شعور اخلاق کو بیدار کرنے میں معین ہوتے ہیں۔

نصب العینی عالم۔ جب اخلاق ایک ترقی پذیر شے ہے، تو ظاہر ہے، کہ ایک اچھا آدمی، خصوصاً ایسا شخص جو مہیا فیاض سے کمال اخلاق

کی غیر معمولی قوت و صلاحیت لیکر آیا ہے (اور جو علی العموم اخلاقی مصلح بھی ہوتا ہے) وہ تمام تر صرف اپنے ماحول کے عوائد و شعائر یا صرف اپنے ہی زمانہ کے مسئلہ نصب العینوں کے عالم میں زندگی نہیں بسر کرتا۔ بلکہ ابراہیمؑ کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، وہی حیات اخلاق پر بھی عام طور سے صادق آتا ہے، کہ حبیب ابراہیمؑ سے خدا نے کہا، کہ تو اس جگہ جا جکا تو وارث ہو گا، تو اس نے ایمان کے ساتھ اطاعت کی۔ اور وہ چلا حالانکہ یہ نہیں جانتا تھا، کہ کہاں جاتا ہے۔۔۔۔۔ کیونکہ وہ ایک ایسے شہر کا

لے "انسان کی روح اپنے زمانہ کی زندگی پر عمل کرتی ہے، کہ یہ بالذات اس زندگی میں تغیر و تبدل پیدا کرنے کی ایک نامحدود قوت ہے" دیکھو ہیگل کی "فلسفۂ تاریخ" و فلاسفی آف ہسٹری۔ انگریزی

متلاشی تھا، جسکا بنانے والا خدا ہے، انسان کی روح بھی اخلاقی نشوونما کی حالت میں ایک ایسے ہی شہر کی متلاشی ہوتی ہے۔ اس کو اپنے گرد و پیش کے موجودہ عوائد و شعائر یا اپنے ہم عصروں کے نصب العین سے تشفی نہیں ہوتی، اور یہ ایک ایسی زندگی کی طرف بڑھنا چاہتی ہے، جو زیادہ مکمل، زیادہ ہموار و متوافق اور زیادہ تشفی بخش ہو۔ لیکن انسان کسی نہ کسی صورت میں ہمیشہ یوٹوپیا یعنی ایک ایسی دنیا کے شاعرانہ خواب دیکھا کرتا ہے جو موجودہ دنیا سے بہتر و کامل تر ہوگی۔ لیکن اس قسم کے خوابوں میں ایک خطرہ رہتا ہے، کہ یہ اکثر ارتقا و حیات کے صرف کسی ایک ہی پہلو کو پیش کرتے ہیں، اور زندگی کے تمام عملی واقعات پر ایسے خواب دیکھنے والوں کی نظر یہ مشکل ہی رہتی ہے۔ اسی معنی کے یہ مثل ایک حد تک صحیح ہے، کہ دنیا بحیثیت مجموعی اپنے عاقل ترین فرد سے زیادہ عاقل ہوتی ہے۔

مگر ایک اس طرح کے اعلیٰ و اکمل اخلاقی عالم یا نصب العین کا شعور ہمارے اندر موجود ہونا جو اب تک حاصل نہیں ہوا ہے، بلکہ جسکا تشکل تک نہیں ہوا ہے،

لہٰذا زندگی کا اصلی ترغیب نہیں، بلکہ خیر ترین کی طلب و جستجو ہے، بے شک جستجو اس یقین کا جنہیں ہوتی جو آدمی کے کردار میں نظر آتا ہے۔ عام آدمی صرف اس چیز سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں، جو ان کو بد اثر غلط نظر آتی ہے۔ اور بہتر سے بہتر انسان کے عمل سے بھی اس بات کا پتہ نہیں چلتا، کہ وہ ہمیشہ اسی چیز کی کوشش کرتا ہے جو صائب ہے۔ لوگ جو کچھ پسند کرتے ہیں، وہی ہونہیں جاتے یہی بہت ہے کہ جو کچھ ناپسند کرتے ہیں۔ اس سے بچیں۔ لیکن زندگی کی زبردست قوت انہی چیزوں کے اندر پہنچا ہے، جو تحقق پذیر نہیں ہوتیں، جو کچھ دیکھتے ہیں وہ انسان کے نصب العین کا صرف سلبی پہلو ہوتا ہے، باقی خود نصب العین کو جو پرستش و ستائش زندہ رکھتی ہے وہ عمل یا الفاظ کا جامہ پہن نہیں پہنچتی۔ انسان جس چیز سے بچتا ہے، وہ اس کے معیار کا حقیر ترین جنبہ ہوتا ہے، اور اسکا اصلی معیار وہ ہے، جس کو اپنی ذات میں وہ تحقق کرنے کی کہی کوشش نہیں کرتا۔ آج کل کا عام دنیا دار آدمی، دو پہلے زمانہ کے آدمی سے۔ م، ایک مختلف ہستی ہے، کیونکہ مسیحیت نے اس اصول کو مقدس بنا دیا ہے، کہ جو شخص کوٹ مانگے، اس کو باوہ بھی دیدو۔ یہ ثابت کرنا آسان ہے، کہ ایسی ناکمل العمل نیکی کا حکم مطالبہ غرض ہونے سے زیادہ مضمر ہے۔ لیکن مسیحیت کا کارنامہ صرف میرت کی تشکیل ہے، یہ جستجو بے کار ہوگی،

دراصل شاعری اور نثر کے دائرہ کی شے ہے، اور ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے۔ البتہ ذیل میں ہم ایک آخری باب اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے بارے میں تعلق کا قائم کرتے ہیں، جس میں ضمناً اسکا بھی ذکر آجائے گا کہ مذہب کی اخلاقیات میں کیا جگہ ہے۔

آخری باب

اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات

۱۔ تمہید۔ جس شخص نے اس کتاب کو تنقید و تال کی نظر سے پڑھا ہے اس کو یقیناً یہ محسوس ہوا ہوگا کہ جا بجا ہمارے مباحث کی بنیاد

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۸۲) کہ اس نے کہہ دیا کہ اٹھو۔ مابعد الطبیعیات فوجی سرے نہیں بلکہ تخیل کمال ہموک دہ بتلاتا ہے، کہ قوم کیا بن رہی ہے۔ اور جو شخص فرائض کی کسی صنف میں دوسرے درجہ کی خیر ترین کا بھی عکس پیدا کر دیتا ہے وہ بھی (جس حد تک کہ اس میں کامیاب ہوا ہے) اخلاقی نصب العین پر اس شخص سے زیادہ اثر رکھتا ہے جو کسی نئے قانون کے پاس کرانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ یہ محقق و مفید نکات مس وجود کی کتاب (اخلاقی نصب العین) سے ماخوذ ہیں۔

۲۔ اس باب کے پورے موضوع پر مہر نے "عننا صراخا قیات" میں نہایت ہی خوبی سے بحث کی ہے (دیکھو کتاب ۵) پروفیسر نے اسی ٹیبلر نے اپنی کتاب "مسئلہ کمر دار" میں موجودہ ترقی کے بعض کمزور پہلوؤں کو نہایت زوردار طریقہ سے نمایاں کیا ہے، خصوصاً شخصیت انفرادی کے تحقق و تکمیل کے نقطہ نظر سے۔

نہایت ہی کمزور و ناکافی تھی۔ یعنی ان مباحث سے جو انتہائی سوالات پیدا ہوئے ہیں، ان کا کوئی تشفی بخش حل نہیں کیا گیا ہے۔ جن نظریات اخلاق کی ہم نے تردید کی ہے، ان کا ناکافی ہونا تو شاید پوری طرح ثابت ہو گیا ہے، لیکن جن نظریہ کو ہم نے اختیار کیا ہے، اس کا ناکافی ہونا اچھی طرح ثابت نہیں ہوا ہے۔ بات یہ ہے کہ اخلاقیات کا جو نظریہ سب سے زیادہ تشفی بخش معلوم ہوتا ہے، اسکی بنیاد مابعد الطبیعیات پر ہے۔ لہذا جب تک اصل بنیاد پر غور نہ کیا جائے، اس نظریہ کا پوری طرح سمجھ میں آنا ناممکن ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہم لند ٹیٹ کے کسی نظریہ سے اپنی تشفی کر سکتے تو اس کے لئے نفسیاتی بنیاد کافی ہوتی۔ یا اسی طرح دوسری طرف اگر نظریات ارتقا میں سے کسی رائج الوقت نظریہ کو ہم قبول کر لیتے تو اسکی بنیاد کیلئے علم الہیات کی طرف رجوع کرنا پس ہوتا۔ لیکن جب ہم نے اپنے نظریہ اخلاقیات کو نصب العین نفس یا عالم عقلی کی تکمیل و ترقی پر مبنی قرار دیا ہے، تو جب تک کہ خود نفس کی ماہیت پر مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے کچھ بحث نہ ہو، اس وقت تک اس کی ترقی کے معنی پوری طرح واضح نہیں ہو سکتے۔ نہ عالم عقلی کی حقیقت پر بحث کئے بغیر اس کی صحت ثابت ہو سکتی ہے۔ لہذا اس موضوع کی کس قدر مزید تفصیل ضروری معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ نصب العین
کی صحت۔
اوپر ہماری گذشتہ تحقیق کا حاصل یہ تھا، کہ شعور اخلاق سب سے پہلے قانون (یعنی ایک برتر یا اطلاقی حکم) کی صورت میں ظہور کرتا ہے، جو افراد کے ارادہ پر عائد

کیا جاتا ہے۔ اسی لئے جب حقیقت اخلاق پر لوگ غور و فکر شروع کرتے ہیں تو پہلے پہل جو نظریہ وجود میں آتا ہے، وہ فرض کے علی الاطلاق قانون کا نظریہ ہوتا ہے۔ لیکن آگے چل کر یہ قانون ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اسکی تحلیل سے پتہ چلتا ہے، کہ یہ صورت بے مادہ ہے۔ اس کے بعد اخلاق دوسری شکل جو اختیار کرتا ہے، وہ تحلیل خیر کی شکل ہے۔ اور ابتداً قدرتی طور پر اس سے مراد صرف وہی شے ہوتی ہے، جس سے خواہش کی تشفی ہو، یعنی جولڈت بخش ہو۔ لیکن لذت بخش کا تحلیل صورت سے اسی طرح عاری ہے جس طرح کہ قانون فرض کا

تخیل مادہ سے خالی تھا۔ لہذا لازمی طور پر ہم کو خیر کے کسی اور بہتر معنی کی جستجو پیدا ہوتی ہے جو فطرت انسانی کے کامل تحقق و تکمیل نفس میں نظر آتے ہیں۔ لیکن اس تحقق کو سمجھنے کیلئے ضروری ہے کہ نوع انسان کی فطرت کا مطالعہ اس کی واقعی اور عملی ترقی کے اندر کیا جائے۔ اسی بنا پر اختصار کے ساتھ ہم کو ان طریقوں کا ذکر کرنا پڑا ہے جن سے کہ تحقق انسانیت و مختلف اجتماعی شعائر ان شعائر کے پیدا کردہ فرائض و فضائل، افراد کی حیات باطنی کے نشوونما، اور انسانی تالیف کی ترقی کے ذریعہ اپنی تکمیل کرتا ہے۔ فعلیت کی انہی مختلف صورتوں کے ذریعہ سے نوع انسان بتدریج اس عقلیت کاملہ کی طرف بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے، جس تک پہنچنا صرف اسی وقت ممکن ہوگا، جبکہ کائنات تجربہ کا ہم پورا احاطہ کر لیں اور ہماری ذات کے ساتھ اس کا جو تعلق ہے، وہ پوری طرح روشن ہو جائے۔ لیکن یہ عمل چونکہ نوع انسان کی واقعی حیات اخلاق کے اندر اپنی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے جس نصب العین کو یہ حیات اخلاق مستلزم ہے، وہ لازماً ناتمام رہتا ہے۔ زندگی اپنی بہتر سے بہتر صورت میں بھی ناقص و غیر مکمل ہی رہتی ہے، گویا یہ ایک عظیم الشان کام تھا، جو افوس کہ ادھورا رہ جاتا ہے۔ چونکہ اخلاقی نصب العین کا واقعی طور پر کامل تحقق نہیں ہوتا، لہذا اس کے ادھورے پن کی بدولت ایک اور نقص یہ پیدا ہو جاتا ہے، کہ تحقق واقعی کے انشائیں اس نصب العین کی صحت پوری طرح نمایاں نہیں ہونے پاتی لیکن اگر یہ فرض کیا جاسکتا، کہ انسان واقعاً اپنے نصب العین کو اس پورے کمال کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے، جو اس کا مقصد معلوم ہوتا ہے، تو اس میں کلام نہیں کہ اس کا نتیجہ بجائے خود اس قدر تشفی بخش ہوتا، کہ بحیثیت انسانی مقصد کے اسکی صحت میں شک کرنا ناممکن ہو جاتا۔ اخلاقی زندگی کی یہی بے گامی ہے جو ہجو مذہب کے نقطہ نظر تک پہنچاتی ہے۔ لہذا امید ہے، کہ اس نقطہ نظر کی کسی قدر بحث سے شعور اخلاق کے انتہائی سوال کی حقیقت زیادہ واضح ہو جائے گی۔

۴۔ اخلاق اور مذہب
میتھوارنڈ نے مذہب کی جو مشہور و معروف تعریف کی ہے،
کہ وہ نام ہے "جذبہ آمیز اخلاق" کا اسکی نسبت پروفیسر میورڈ نے لکھا ہے، کہ یہ
۱۔ تحت اخلاقیات "۱۱۱"۔

تو تعریف ہم کو کچھ زیادہ دور تک نہیں لجاتی۔ جذبہ مذہبی کو ادراکی کوئی خصوصیت ممیزہ نہیں ہے۔ ہر کردار.... جذبہ آمیز ہوتا ہے، ورنہ یہ سرے سے کردار ہی نہیں ہو سکتا، لیکن ہر فیصلہ موصوف کا یہ اعتراض شاید بہمہ وجوہ صحیح نہیں ہے۔ بیشک ایک معنی کر کے ہر کردار جذبہ آمیز ہوتا ہے، یعنی اس میں احساس کا ایک عنصر شامل ہوتا ہے۔ مگر اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ جذباتی اور غیر جذباتی افعال و احوال کا فرق ہی مٹ جائے۔ معمولی زندگی میں احساس یا جذبہ کا عنصر ہمیشہ دبا ہوا رہتا ہے۔ یعنی طور پر تو ہم پر اثر ڈالتا ہے، لیکن نمایاں نہیں ہونے پاتا۔ جو چیز ہمارے خیالات و عادات کے موافق یا ملائم ہوتی ہے، اس کو ہم کرتے ہیں اور جو ان کے مخالف یا ناملائم ہوتی ہے، اس سے احتراز کرتے ہیں، لیکن اس ملائمت یا ناملائمت کی طرف ہماری کوئی خاص توجہ نہیں ہوتی جب تک ہم اپنے معمولی یا معتاد عالم کے اندر رہتے ہیں، یہی حالت قائم رہتی ہے، اور ہمارے اس کردار کا بڑا حصہ، جس کو اخلاق کہا جاتا ہے، اسی معتاد عالم میں گذرتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک مہاتما یا جاننا آدمی، مہاتما کی یا جاننا آدمی کے افعال تک میں نہیں محسوس کرتا، کہ وہ کوئی خاص کام کر رہا ہے اور اس لئے لازماً اس کو ملائمت یا ناملائمت کا کوئی خاص احساس بھی نہیں ہوتا۔ جس قدر آدمی اپنے کام میں زیادہ مشغول ہوتا ہے، اسی قدر یہ احساس کم ہوتا ہے۔ ایک متدین شہری جو اپنے کام کاج میں لگا رہتا ہے اس کے جذبات میں کوئی خاص ہیجان بہت کم رونما ہوتا ہے۔ البتہ یہ تصور نلڈ کا خیال اس حد تک غالباً صحیح ہے کہ جو مذہبی رویہ خالص اخلاقی رویہ سے ایک جداگانہ شے سمجھا جاتا ہے، وہ علی العموم کم و بیش نمایاں طور پر جذبہ آمیز ہوتا ہے۔ تاہم میں ہر فیصلہ میں یہ بھی بارے میں متفق ہوں، کہ یہ تصور نلڈ کی تعریف ایک سے زائد وجوہ کی بنا پر ناقص ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ گویہ کہنا مبالغہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہر کردار خاص طور پر جذبہ آمیز ہوتا ہے، تاہم اس میں کلام نہیں کہ بارہا جذبہ آمیز ہونے کے باوجود بھی کردار کو لفظ مذہب کے عام معنی کے لحاظ سے مذہبی نہیں کہا جاسکتا۔ جب ہماری توجہ کسی ایسے مقصد کی جانب، جس کو ہم بہت زیادہ اہم خیال کرتے ہیں، خاص طور پر منطقت ہوتی ہے، تو ہمارا کردار جذباتی ہو جاتا ہے، لیکن اس مقصد کا خواہ مخواہ مذہبی ہونا

ضروری نہیں۔ مثلاً کسی سیاسی انتخاب کے شدید مقابلہ میں ایک شخص یہ حیثیت شہری ہونے کے اپنے فرض کو نہایت قوی جذبہ کے ساتھ انجام دیتا ہے، جو بعض حالات میں اس کی موت تک کا باعث ہو جاتا ہے، تاہم یہ یہ مشکل ہی کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا کردار ایک ایسے شخص کے کردار سے زیادہ مذہبی ہے، جو اپنے کارِ شغل کو بلا کسی خاص احساس کے نہایت دیانت داری سے انجام دیتا رہتا ہے۔ یا مثلاً جب کسی بڑے خاندان کا ایک مرتبی اچانک مرجاتا ہے، اور ساری ذمہ داریاں وہ سرے پر آ پڑتی ہیں، تو کم از کم کچھ دنوں تک یہ شخص خاندان کے معمولی فرائض کو بھی اس نئی ذمہ داری کی بنا پر نتائج کے ایک خاص احساس کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ لیکن اسکی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ یہ ذمہ داری زیادہ مذہبی ہو گئی ہے۔ اصل بات یہ ہے، کہ ہمارے افعال کی جذباتی حیثیت کا انحصار زیادہ تر انکے معتاد یا غیر معتاد ہونے کے سوال پر ہے، یعنی یہ ہماری زندگی کے معمولی عالم سے تعلق رکھتے ہیں، یا کسی غیر معمولی و نامانوس عالم کے افعال ہیں اس سے انکار نہیں کہ مذہب اپنے صحیح معنی میں، اس قدر معتاد و معمولی شے نہیں بنایا جاسکتا، کہ کچھ نہ کچھ روحانی ارتقاع کو مستلزم نہ ہو، یعنی ہر مذہبی فعل میں معمولی زندگی کے نقطہ نظر سے کچھ نہ کچھ ہٹ کر ایک زیادہ وسیع یا عینی تر نقطہ نظر کی طرف جاننا لازمی ہے۔ لہذا اس صورت میں مذہب کا جذبہ سے خالی ہونا بہ شکل ہی ممکن ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک کردار قوی و عیشی جذبہ پر مشتمل ہونے کے باوجود بھی، خاص طور پر مذہبی ہو۔ یعنی مذہب اور جذبہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ہر مذہبی کردار کا جذبہ آمیز ہونا ضروری ہے، لیکن ہر جذبہ آمیز کردار کا مذہبی ہونا ضروری نہیں۔ (م)۔

ثانیاً اس لئے کہ میتھوارنلڈ کی تعریف میں نہ صرف یہ خامی ہے، کہ وہ مانع نہیں ہے، یعنی بہت سی ایسی چیزیں مذہب میں داخل ہو جاتی ہیں جو عام معنی میں مذہب نہیں ہیں بلکہ یہ تعریف جامع بھی نہیں ہے، یعنی بہت سی ایسی چیزیں جو قدرۃ مذہب میں داخل ہیں، اس سے خارج ہو جاتی ہیں۔ مثلاً بعض مذاہب ایسے ہیں، جو براہ راست اخلاقی زندگی سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتے۔ یونانیوں تک کا مذہب، جو ایک نہایت

ہی خوبصورت اور مثالی مذہب ہے، بڑی حد تک صرف قواعد فطرت کی پرستش کا نام تھا۔ ان کے دیوتا نمایاں طور پر واجب الاحترام نہ تھے۔ اور اگرچہ بالواسطہ ان کا یونانی زندگی پر ایک شریفانہ اثر پڑتا تھا، تاہم دانستہ طور پر ان کو لوگوں نے اپنے اخلاقی کردار کا اسوہ و نمونہ نہیں بنایا تھا، نہ ان دیوتاؤں کی پرستش کی کواری کے لئے کوئی براہ راست ترغیب و تحریص رکھتی تھی۔ بلاشبہ یہ دیوتا کسی حد تک اجتماعی شیرازہ بندی کا کام دیتے تھے، اور اجتماعی نظام کا توڑنا جماعت کے دیوتاؤں کی ناراضی کا باعث سمجھا جاتا تھا۔ لیکن دیوتاؤں کی یہ حیثیت کچھ بہت زیادہ اہم و نمایاں نہ تھی، قریب قریب یہی حال بہت سے اور مذاہب کا بھی ہے۔ لہذا یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، کہ مذہب ہمیشہ اخلاقی زندگی سے براہ راست تعلق رکھتا ہے۔

۴۔ مذہب کا تعلق مذہب کو اخلاقیات سے جو تعلق ہے، وہ بہت کچھ اس صنعت (فنون لطیفہ) سے ملتا جلتا ہے، جو صنعت کو اخلاقیات سے ملے۔ لہذا مذہب و اخلاق کے تعلق کو سمجھنے کی بہتر صورت یہ ہوگی۔

۱۔ مثلاً سویڈن، ناروے اور ڈنمارک والوں کا مذہب۔ بخلاف اس کے دوسری طرف رومیوں کا مذہب، نو کہ وہ بہت زیادہ اخلاقی تھا۔ دیکھو فروڈ کی کتاب "سینیہ" (صلہ)، اس سے انکار نہیں، کہ سویڈن، ناروے، ڈنمارک اور جرمنی کے ابتدائی ضمیمات میں بھی بعض اخلاقی خصوصیات نہایت ہی نمایاں طور پر موجود تھیں۔ دیکھو کارلائل کی "ابطال و ابطال پرستی" (دفعہ ۱) اور پرغیر

The national traits of the Germans

as seen in their religion "جرمن والوں کے عمومی خصائص انکے مذہب میں)

جو اکتوبر ۱۹۲۲ء کے "بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات" میں شائع ہوا ہے (جلد سوم، نمبر ۱۔ ص ۲۷)۔

۲۔ کتاب ہذا کے بعض ابتدائی ایڈیشنوں میں، اس موضوع پر ایک مستقل باب تھا، جو حذف کر دیا گیا ہے، کچھ تو قلمت گنہگار کی وجہ سے، اور کچھ اس لئے کہ ایک درسی کتاب میں، اس موضوع پر بحث جو بحث ہوگی، وہ لازماً اتنی سطحی ہوگی کہ اس سے کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ یہاں جو چند باتیں اس کے متعلق بیان کی جاتی ہیں، وہ امید ہے کہ صنعت پر مستقل باب کے بغیر کافی طور پر سمجھ میں آجائے گی۔

کہ پہلے مذہب و صنعت کے تعلق کو سمجھ لیا جائے۔ کالائٹ نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ پرستش اور قدر و قیمت میں باہم ایک خاص وابستگی ہے۔ ہم پرستش اُسی چیز کی کرتے ہیں، جسکو سب سے زیادہ قدر و قیمت والی جانتے ہیں۔ مختصر یہ کہ صنعت کی طرح مذہب کا تعلق بھی واصل نصب العین سے ہوتا ہے۔ لیکن صنعت کا نصب العین صرف ایسی خوبصورت چیزیں ہوتی ہیں، جسے آدمی کو براہ راست اور فوری لذت و تہنی حاصل ہوتی ہے، بخلاف اس کے مذہب کا نصب العین ایسی چیزیں ہوتی ہیں، جن کی نسبت آدمی مجھتا ہے، کہ اعلیٰ و انتہائی قدر و قیمت رکھتی ہیں، کو بظاہر ان میں کوئی حسن و دلکشی نہ ہو، اسی بنا پر مذہبی نصب العین کو ایک حقیقی شے خیال کیا جاتا ہے۔ اور صنعت کا مقصد و چونکہ زیادہ تر ظاہری حسن ہوتا ہے، اس لئے وہ فی الجملہ ایک خواب و خیال کی شے بھی ہو سکتی ہے۔ گو اس میں شبہ نہیں، کہ صنعت بھی اگر کوئی اعلیٰ صنعت ہے، تو حقیقت سے زیادہ دور نہیں جاسکتی، بلکہ اصل یہ ہے کہ جو صنعت تمام تر تخیل کی آفریدہ سمجھی جاتی ہے، وہ بھی فطرت یا اخلاق کی کسی نہ کسی باطنی صداقت کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اپنی اعلیٰ ترین صورت میں تو صنعت کے ڈانڈے قریب قریب مذہب سے جا ملتے ہیں۔ تاہم یہ ضروری نہیں کہ صنعت تمام تر حقیقت ہی ہو۔ حسن صنعت کے لئے صرف اسی قدر بس ہے، کہ وہ کسی نہ کسی صداقت کی طرف ایک لطیف و خوبصورت اشارہ ہو۔ حتیٰ کہ اپنے انتہائی عروج کے بعد بھی صنعت لفظی صداقت کی پابند نہیں ہوتی۔ ٹیکسیر نے اپنے ناٹک ”پمپسٹ“، دطوفان میں کیلیبان اور ایمیل کی جو شخصیتیں پیش کی ہیں، ان کا واقعی دنیا میں کوئی وجود نہیں، نہ اس ناٹک کی تحسین کے لئے یہ ضروری ہے، کہ کیلیبان و ایمیل کا کوئی واقعی وجود ہو۔ یہ جاننے کے باوجود بھی کہ یہ اشخاص محض خیال ہیں، ناٹک کے حسن سے ہم پورا لطف اٹھاتے ہیں۔ بخلاف اس کے مذہب کا نصب العین تمام تر حقیقت بلکہ یوں کہو، کہ سب سے بڑی حقیقت سمجھا جاتا ہے۔ ہو مرنے دیوتاؤں کی اپنے اشعار میں جو تصویر کشی ہے، وہ شاعری ہے، جس کی حقیقت خواب سے زیادہ سمجھنے کی ضرورت نہیں، گو یہ خواب بامعنی ہی پھر بھی ہے خواب ہی۔ لیکن دوسری طرف جب اس قطر سے دیکھو، کہ

اہل یونان ان دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے تو ظاہر ہے کہ وہ ان کو حقائق سمجھتے تھے۔ بلاشبہ ہیگل نے یونانی مذہب کا عیسائی مذہب سے مقابلہ کرتے وقت کہا ہے کہ یونانیوں کے دیوتا محض تخیل کی پیداوار تھے جو ایک حد تک صحیح ہیں یونانیوں کی قوم مذہبی سے زیادہ صنعت کرتی تھی، اور ان کے دیوتا پورے معنی میں، کہیں بھی تعین طور پر اعتقاد کی غمت نہیں بن سکے۔ لیکن جہاں تک وہ اعتقاد کی غمت نہ تھے وہاں تک ان کی حیثیت مذہب سے زیادہ محض شاعری کی تھی۔ اسی طرح عیسائی مذہب میں بھی بہت سے ایسے ضمیاتی عناصر موجود ہیں، جو شاعری اور دیگر مختلف قسم کی صنعتوں کا موضوع بن سکے ہیں شیخ اور کنواری مریم کی جو تصویریں بنائی جاتی ہیں، ان کی حقیقت کو خوبصورت خوابوں سے زیادہ سمجھنے بغیر بھی ہم ان کے حسن صنعت سے پورا لطف اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن جو شخص شیخ کو معبود سمجھتا ہے،

لے ویکھو ویلس کی کتاب "Logie of Hegel" "و منطق لایکل" ص ۳۳۳

اس میں شبہ نہیں کہ انسانی ترقی کی ابتدائی منازل میں ان فروق کا پیشکل ہی احساس ہوتا ہے مثلاً یونانیوں کے لئے ہومر نے، شاعری طلفہ اور مذہب سب کچھ ایک ہی غمت میں جمع کر دیا تھا۔ اور یہی حال ایک حد تک قرون وسطیٰ کی صنعت کا بھی تھا۔ ترقی کی ان منازل میں قوم کی زندگی کے لئے صنعت جو اہمیت رکھتی ہے، وہ اس سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ جبکہ تینوں چیزوں کے حدود نمایاں طور پر علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ بقول ہیگل کے کہ "یونانی دیوتاؤں کے مجسموں کو ہم کیسا ہی خوبصورت کیوں نہ خیال کرتے ہوں، خدا امیج، اور مریم کی تصویریں کیسی ہی اعلیٰ درجہ کی بنا کر ہمارے سامنے کیوں نہ پیش کیا جائیں، مگر ہمارا سر عبوریت ان کے سامنے انہیں خم ہو سکتا، کیونکہ فنکٹ کی"

History of Aesthetic

مترجمہ جالیات ص ۳۳۳، اور کیرڈ کی کتاب "ہیگل" ص ۱۱۳ لیکن صنعت اور فلسفہ یا مذہب کے باہم موجودہ زمانہ میں جو واضح حد بندیوں قائم کر دی گئی ہیں، ان سے یہ لائق نہیں آتا، کہ ہم دنیا کی بنسبت آگے چل کر ہمارے کمال صنعت میں کوئی نقص یا زوال آجائیکا۔ نہ اس سے صنعت کی اہمیت میں کوئی کمی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ ہم اب بھی مان سکتے ہیں، کہ فلسفہ اور مذہب کی عمیق ترین گہرائی میں جو کچھ ہے، اس کا بہترین منظر صنعت ہی ہے، البتہ قدیم زمانہ میں صنعت کو بلا شرکت غیر سے جو درجہ حاصل تھا، اس سے اب وہ لازماً گر گئی ہے۔ ہومر اور ڈانٹے کو اسکا نیل خیال کیا جاسکتا تھا۔ لیکن شیکسپیر اور گیٹے کی حیثیت صرف عام پس منظرین و شاعرین کی ہے، لیکن ایک طرف ان لوگوں نے جو کچھ کہو یا ہے، وہ

وہ لازمی طور پر ان کو حقیقی بلکہ تمام حقائق سے بڑی حقیقت ماننا ہے۔

۵۔ احتیاج مذہب مذہب اور صنعت کی اس باہمی مماثلت کی بنا پر جو تعلق صنعت کو اخلاقیات سے ہے، کم و بیش وہی تعلق مذہب کو بھی اخلاقیات سے ہے۔ مذہب چونکہ محض جدوجہد اور کشمکش کے حدود سے بلند کر کے حصول مقصد اور منزل رسی کے خیال تک پہنچا دیتا ہے، اسلئے گویا ایک معنی کر کے وہ ہم کو حیات اخلاق سے ماورایا جاتا ہے۔ لیکن صنعت کی طرح مذہب صرف اشارہ و کنایہ سے کام نہیں لیتا، بلکہ ایک متعین اذعان پیدا کرتا ہے۔ اس قسم کے اذعانات انسانی زندگی کی احتیاج میں داخل ہیں۔ یہ احتیاج کچھ تو ذہنی یا عقلی ہوتی ہے، اور کچھ اخلاقی۔ لیکن عقلی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں کا اصلی مبدیہ احساس ہوتا ہے، کہ ہمارا علم تجربہ ناقص و نامکمل ہے۔ خاص عقلی پہلو کے لحاظ سے یہ احساس فطرت کی ان چیزوں کے متعلق استعجاب کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جنکی توجیہ ہمارے علم کے دسترس سے باہر ہے۔ تمام علوم حکمیہ جیسا کہ فلاطون کا خیال تھا، اسی استعجاب سے پیدا ہوتے ہیں لیکن عقل، علم و حکمت کا باند نہیں رہتا، بلکہ اس سے آگے نکل کر خود اپنے لئے توجیہات پیدا کرتا ہے۔ علم کے انتہاء عروج کے بعد بھی راز رستہ کا احساس علی حالہ باقی ہے، جس کو ہم کسی نہ کسی طرح کہولنا چاہتے ہیں۔ اسی طرح اخلاقی پہلو کے متعلق بھی ہم محسوس کرتے ہیں، کہ ہماری زندگیوں ناقص و نامکمل ہیں۔ اور یہی وہ پہلو ہے، جہاں مذہب خصوصیت کے ساتھ اخلاقی پرائیڈ والا ہوتا ہے۔ مگر عقلی توجیہ کا مطالبہ بھی ایک گونہ اخلاقی احتیاج کو ظاہر کرتا ہے۔ اور وہ اس خواہش کی صورت میں، کہ ہم اپنے عالم سے پوری طرح واقف و مانوس ہوں، قدم قدم پر اجنبی و نامانوس اسرار و غوامض سے مقابلہ نہ پڑے۔ ایک ناقابل توجیہ دنیا میں رہ کر ہم اخلاقی زندگی نہیں بسر کر سکتے، کیونکہ اس میں ہم کو یہ نہیں معلوم ہو سکتا، کہ کن

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۹۰)، دوسری طرف سے غالباً حاصل بھی کر لیا ہے۔ دیکھو نیٹ کی

کتاب محولہ بالا صفحہ ۱۳

لے دیکھو کیرڈ، "فلسفہ مذہب" (Philosophy of Religion) باب ۴۔

چیزوں کا ارادہ کرنا چاہئے اور اُن کی تکمیل کا کیا راستہ ہے۔ اسی لئے کسب انسان کا تخیل ان واقعات کی توجیہ کے لئے کہ بادل کیونکر بنتے ہیں، اور آفتاب کیسے کہوتا ہے، ضمیات کا اختراع کرتا ہے، تو اس سے بھی بالواسطہ اخلاق کی خدمت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو لاعلمی کی اس مایوسانہ حالت سے بچا لیتا ہے جیسے کہ اعلیٰ زندگی کا سرے سے خاتمہ ہی ہو جاتا ہے، اور جس میں بقول ورد سورۃ کے ”عالم فطرت میں بگوا اپنا حصّہ بہت ہی کم نظر آتا ہے“ یونانیوں کے فطری مذاہب اس مایوسی سے ایک حد تک محفوظ رکھتے ہیں تاہم مذہب کا اصلی تعلق اخلاق سے صرف وہیں تک ہے، جہاں تک کہ یہ خود اخلاقی نقص و بے کالی کے احساس کو رفع کرنے میں معین ہوتا ہے۔ اور ذیل میں ہم اسی پہلو کی کسی قدر مزید تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔

۶۔ زندگی کی ناکامی | جو لوگ افراد کی زندگی پر نظر رکھتے ہیں، اُن کو ہمیشہ مایوسی ہی کا سامنا ہوتا ہے۔ کیونکہ خوش نصیب سے خوش نصیب انسان بھی، اپنی امید و آرزو میں بہت ہی قلیل حد تک کامیاب ہو جاتے ہیں، اور پھر اُن کی بے آرزو علی العموم اُن آرزوؤں کا نہایت ہی حقیر جز ہوتی ہے، جنکے قابل وہ بننا چاہتے ہیں۔ صرف یہی نہیں ہوتا۔ کہ عام طور سے آدمی اپنے حوصلے کے مطابق اپنی زندگی سے شمتع نہیں ہو سکتا، بلکہ انسانی آبادی کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے، جس کا تصور اپنے مختصائے امید تک سرے سے پہنچ ہی نہیں سکتا۔ علی ہذا قسمت کی ظاہری نامنصفی بھی کچھ کم موجب اذیت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات بدکار آدمی کی کامیابی و خوشحالی دیکھ کر اس سے بھی زیادہ غصہ آتا ہے، جتنا کہ نیکو کار کی بد حالی و ناکامی پر آتا ہے۔ اور اسکی وجہ حد نہیں، بلکہ نا انصافی کا احساس ہوتا ہے۔

لہٰذا یہی وجہ ہے کہ ذہنی ارتیابیت کا اخلاقی زندگی پر مضار اثر پڑتا ہے۔ گذشتہ زمانہ میں فلاطون نے اور اس زمانہ میں کارلائل نے، اس اثر کی مضرت پر بہت زور دیا ہے۔ ڈیکارتھ نے بھی اپنی ذہنی ارتیابیت کی تحقیق میں، اس کے مضار سے اپنے کو بچانے کی ضرورت محسوس کی ہے دیکھو Discourse of Method

۱۰۔ حقہ سوم۔ برگ نے بھی اس پہلو پر زور دیا ہے۔

۷۔ جماعت کی ناکامی -

انفرادی زندگی میں جو ناکامی نظر آتی ہے، اُسکی کسی قدر تسلی اس خیال سے ہو سکتی تھی، کہ کم از کم جماعت تو ترقی کر رہی ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ جماعت کی ترقی سے افراد کی ناکامی کی

تلافی یہ مشکل ہی ہو سکتی ہے۔ جماعت اپنے افراد ترکیبی سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتی، اس لئے اگر افراد ناکام ہیں، تو جماعت کو پوری طرح کامیاب نہیں سمجھا جاسکتا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ دو جماعت ابھی اپنے محال ترقی کو نہیں پہنچی ہے۔ م، تاہم ترقی و کامیابی کی کسی پیمائشیت الہی کی طرف جاضرور رہی ہے۔ مگر اخلاقی طور پر ایسی مشیت سے کچھ تعلق نہیں ہو سکتی جس تک پہنچنے کا راستہ انسان کی نیاز ہائسلوں کی پامالی و ناکامی ہو، جو سب کی سب اس دنیا سے ہے۔ میں مرام فنا ہو گئیں۔ اسکے علاوہ خود یہ حقیر تسلی بھی کسی یقینی امید پر مبنی نہیں نظر آتی، کہ جماعت واقعاً ترقی ہی کر رہی ہے۔ بلکہ قریب قریب ہر عہد کے عقلا کا میلان زیادہ تر اسی طرف رہا ہے، کہ وہ اور ان کی نسل اپنے اسلاف سے بہتر نہیں اور اگر بحیثیت مجموعی حیات اقوام میں ترقی کا سراغ ملتا بھی ہو، تاہم یہ ترقی اپنے اندر تنزل و ادبار کے سیکڑوں تھپیڑے رکھتی ہے۔ اور تقریباً ہر قوم ترقی کے بعد بالآخر تنزل کے غار میں گرتی ہے۔ دنیا کے اعلیٰ سے اعلیٰ تمدنوں کو بھی ایک طرف تباہ کن عیش پرستی سے دوچار ہونا پڑا ہے، اور دوسری طرف ادبار کے آلام و مصائب سے۔ کوئی زمانہ بھی ایسا نہیں گذرا ہے، جس میں عین اخلاقی طبائع کو یہ نہ محسوس کرنا پڑا ہو، کہ بعض جماعت امور کے لحاظ سے دنیا غلط راستہ پر جا رہی ہے، اور

لہ پر فیورسٹرنگل اپتھیس نے "علوم فلسفہ کی موجودہ حالت" The Present Position of the Philosophical sciences.

پر جو رسالہ لکھا ہے، اس کے آخر میں اس پہلو پر

بہت نور دیا ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو اس کی کتاب "Hegelianism and

Personality" فلسفہ کیل اور شخصیت" ۲۲۷۔ لیکن ان دونوں کتابوں میں اس بحث پر جو

کچھ لکھا گیا ہے اس کے اکثر حصہ سے جھگڑا اتفاق نہیں ہے۔

۸۔ دیکھو سورلی کی "اخلاقیات فطرت" ۲۷۲۔

کوئی شخص اسکو راہ راست پر نہ لگا سکا۔ لہذا بالکل بجا طور پر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہمارے پاس کوئی بھی ایسی قطعی دلیل موجود ہے، جس کی بنا پر یہ فرض کیا جاسکے، کہ آئندہ ایسا نہ ہوگا؟ اگر ایسی کوئی دلیل نہیں موجود ہے، تو پھر ہم کو جماعتی زندگی کے خسران کا بھی اسی طرح یقین کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ انفرادی زندگی علی الاکثر فاسد و ناکام نظر آتی ہے۔

۸۔ صنعت کی ناکامی افراد اور جماعت کی اس ناکامی و نامرادی کو دیکھ کر بہت سے لطیف طبائع نے صنعت کے دامن میں پناہ لی ہے۔

میتھو آرئلڈ نے اپنی ایک نہایت ہی عجیب و موثر نظم میں، گیلے کی اس طرح ناکامی کی ہے، کہ وہ اپنے دور کی لایحی جدوجہد و کشاکش کا پردہ فاش کر چکنے کے بعد، ان سے منہ موڑ کر اپنے ہم عصروں کو آخری دامن کی طرف بلاتا ہے، کہ ”صنعت میں پھر بھی سچائی ہے، بس اسی کے دامن میں پناہ لو“ اسی نظم میں آرئلڈ نے ورڈسورٹھ کے پیام کو بھی بیان کیا ہے، اس کی زبان کو مختلف ہے، لیکن مدعا بہت کچھ ایک ہی ہے۔ جس نے دنیا کی حاکم و بے سروپائی کو دیکھ کر اس کے ترک اور جذبات میں امن و سکون حاصل کرنے کی تعلیم کی ہے۔ لیکن دراصل یہ ایک طرح کی غدارانہ امن طلبی ہے۔ ”صنعت، محض صنعت کی خاطر“ ایک نہایت ہی سطحی تخیل ہے۔ کیونکہ ایک معنی کے صنعت کی حقیقت کبیل سے زیادہ نہیں ہے، بقول شلر کے، ”زندگی جد ہے، اور صنعت منہل“ جس کے ذریعہ سے لوگ عارضی طور پر زندگی کی کشمکش سے سکون حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ کام بھی صنعت سے صرف اس وقت تک نکل سکتا ہے، جب تک کہ ہم اس کو چیزوں کی عین تر صداقت کا منظر یقین کرتے ہیں۔ ورنہ اگر اسکو محض صنعت اور محض خوش آئند خواب سمجھا جائے، تو یہ تفریح طبع کا

“Memorial Verses”

۲۵ دیکھو بسینٹ کی ”تاریخ جمالیات“ ۱۸۷۷ء۔

۲۶ موازنہ کے لئے دیکھو بسینٹ کی ”تاریخ جمالیات“ ۱۸۷۷ء۔

Essays on Literature and Philosophy

۲۷ ”مقالات ادب و فلسفہ“ جلد اول

صفحہ ۵۴-۶۵۔ ۱۵۱-۱۵۲ وغیرہ۔ اور بسینٹ کی ”تاریخ جمالیات“ ۱۸۷۷ء، ۲۲۶، ۲۵۸-۲۶۰ وغیرہ۔

بس ایک تماشہ اور کھیل بن کر بھجائی گئی۔ اور انسانی روح پر اسکو جواز و تسلط حاصل ہے وہ یکسر غائب ہو جائے گا۔ کسی عہد کی اتہری کی اس سے بڑھ کر کوئی علامت نہیں ہو سکتی کہ صنعت کو خالی ایک سامان تفہیم اور زندگی کے گہرے مسائل سے بھاگنے کا حیلہ سمجھا جائے۔ ترقی صنعت کے اعلیٰ زمانوں میں ہمیشہ اسکی تہ میں یہ یقین و اعتقاد کام کرتا رہا ہے کہ صنعت اُن اذلی صداقتوں کو مثل کرتی ہے، جو بنجیدہ نہ (گوصت و کمال کی انتہائی کمی کے ساتھ ہی)، اور خوبصورت شاعرانہ خواب دونوں کے ذریعہ ظاہر کیا سکتی ہے۔ بلاشبہ ان اعلیٰ زمانوں کی صنعت ایک معنی کر کے سامان دلچسپی تھی، لیکن ایسی دلچسپی جو دراصل قوم کے دفور اعتقاد کا ظہور ہوتی تھی، اور اپنی اسی حیثیت کی بنا پر انتہائی حسن و قیمت رکھتی تھی۔ لیکن اگر اسکی نوعیت شک وارتیابیت سے مایوسانہ قرار کی ہوتی تو یہ قدر و قیمت کے اس رتبہ کو ہرگز نہ پاسکتی۔ اس کے خواب اگر سراپا بے حقیقت سمجھے جائے تو ان سے زندگی کی بے مانگی کا پورہ اور زیادہ فاش ہوتا۔ یہ ممکن تھا، کہ ہم ان خوابوں کو سراپا بے حقیقت یقین کرنے کے بعد بھی خوبصورت و دلکش محسوس کرتے، لیکن یہ بالکل ایسا ہی ہوتا جیسے کوئی شخص مردہ ہڈیوں سے بھرے ہوئے قبرستان کے حسن کی داد دے۔ کیونکہ ان خوابوں کو محض خواب یقین کرنے سے ان کی روح نکل جاتی ہے۔

۹۔ نامحمد و کی طلب کار لال نے کہا ہے کہ "انسان کا وہ اس کی بڑائی کا نتیجہ ہے۔ یہ اس لئے کہ اس میں نامحمد و کی ایک ایسی طلب و جستجو موجود ہے، جس کو وہ اپنی چالاکی و ہشیاری کے باوجود، محدود کے اندر رکھتے و دفن

۱۰۔ ہم خالی تک بندی کرنے والے کو مقدس شاعر کا لقب نہیں دے سکتے، یہ لقب صرف اس شاعر کے لئے ہے، جو انسانی زندگی کے سب سے گہرے اور وسیع ترین اسرار و مقاصد کو بیان کرتا ہے۔" دیکھو کیر کی کتاب محولہ بالا ص ۱۵۔ نیز اس کی دوسری کتاب "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" جلد دوم ص ۶۶۵-۶۶۶۔

۱۱۔ چنانچہ ڈائٹ اپنی داڈوائٹ کا صیڈی "کو نثر میں بھی لکھا ہے۔
۱۲۔ صنعت کو مذہب کا قائم مقام بنانے کے امکان پر بعض مفید باتیں ڈیہرنگ کی کتاب -
۱۳۔ (۱-۱۱) میں اس کی "کیرڈی" "سینگل" بھی دیکھو ص ۲۵-۲۶۔

نہیں کر دے سکتا ہے۔ ہماری اعلیٰ وحدت شعور ایک کامل طور پر معقول و موزوں عالم کی متقاضی ہے۔ اور یہ عالم اس وقت تک نہیں حاصل ہو سکتا جب تک ہماری نظر دنیا کے صرف محدود پہلو پر ہے، یعنی جب تک ہم اسکو غیر مربوط و متناقض واقعات کا ایک سلسلہ سمجھتے ہیں۔ صنعت اس محدودیت کے حجاب کو ایک حد تک چاک کر کے اُن نامحدود معنی کی جہلک ہموار کھلاتی ہے، جو خود اسی محدودیت کے اندر سے چمک رہے ہیں۔ لیکن صنعت جس صورت سے اس کام کو انجام دیتی ہے وہ صداقت کے لئے کا حقہ موزوں نہیں ہے، کیونکہ یہ صورت فی الجملہ ایک تفریحی شے ہے۔ جسکے نصب العینوں سے مایوس ہو کر ہمو پھر واقعی دنیا کی طرف لوٹنا پڑتا ہے، بلکہ بعض اوقات اس کی بدولت ہماری حسرت و مایوسی زیادہ شدید اور گہری ہو جاتی ہے۔ صنعت اپنے وجدانات صداقت تک جیسا کہ برائننگ نے کہا ہے، ”پہلی ہی جیت“ میں پہنچ جاتی ہے۔ لیکن جب غور و فکر کا وقت آتا ہے، تو اکثر یہ نظر آتا ہے، کہ جو کچھ ہم کو ملا ہے، وہ ہمارے سوالات کا حل نہیں، بلکہ زیادہ سے زیادہ اس حل کی جانب صرف ایک اشارہ ہے۔ حالانکہ ہم جس چیز کے طالب میں وہ ایک ایسا نصب العین ہے، جو خود ہی حقیقت مطلقہ بھی ہے۔

۱۔ دونوں محدود | بحیثیت اپنے تجربہ کی ایک حقیقت کے، نامحدود و کاشعور و احساس ہمو اصولاً دو صورتوں سے ہوتا ہے، جن میں سے

۱۔ کارلائل نے ”ابطال و ابطال“ پر مبنی لکچر ۲۔ میں، لکھا ہے، کہ موسیقی ایک قسم کا بے تحاشہ غلط فہمی کا نام ہے، جو ہم کو نامحدود کے کنارے پر پہنچا دیتا ہے، جہاں کئی کئی لمحے تک ہم حیرت و استعجاب سے اسکا نظارہ کرتے رہتے ہیں۔ ”موازنہ کے لئے دیکھو گیزڈ کی کتاب ”ہیگل“ ص ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ انیز میگل کردہ عبارت جوسینکٹ نے ”تاریخ جاکیات“ میں نقل کی ہے (ص ۶۱) کہ صنعت سے ہمارا مقصد صرف کھیل یا انا دہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کی غرض نفس کو محدود کے پنجہ سے چھڑانا، نظروں اور محسوسات کی کثرت کے اندر مطلق کی موجودگی و وحدت کا سراغ لگانا، اور اس صداقت کو کہوں نا ہے، جن تک ارتقاء فطرت نہیں پہنچا ہے، لیکن جو تاریخ عالم کے اندر جلوہ گر اور اس کا سب سے زیادہ خوبصورت رخ ہے اور جو حقیقت جوئی کی جاں فشانیوں، اور علم کی عرق ریزیوں کا بہترین صلہ ہے۔

ایک کو ہم خاص عقلی یا ذہنی، اور دوسری کو اخلاقی صورت کہہ سکتے ہیں۔ کینٹ نے اپنی ایک مشہور عبارت میں (جہاں اس نے احترام کی دو بڑی چیزوں کا ذکر کیا ہے) ان دو صورتوں کو نہایت خوبی سے بیان کر دیا ہے۔ ”دو چیزیں ایسی ہیں، کہ ان پر ہم جس قدر زیادہ غور و فکر کرتے ہیں، اُسی قدر زیادہ ہمارے قلب میں ان کی حرمت و جلالت بڑھتی جاتی ہے: ایک تو تاروں بھرا آسمان، جو ہمارے اوپر ہے، اور دوسرے اخلاقی قانون، جو ہمارے اندر ہے۔“ جگوان کی تلاش میں تاریکی کا کوئی پردہ نہیں چاک کرنا پڑتا۔ نہ یہ میرے افق نگاہ سے ماورائے۔ بلکہ ان کو میں اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھتا اور اپنے شعور ہستی کے ساتھ براہ راست وابستہ پاتا ہوں۔ ان میں سے اول الذکر کی ابتدا تو اس تعلق سے ہوتی ہے، جو مجھ کو یہ ورنی عالم احساس کے ساتھ حاصل ہے، اور پھر یہ تہ برتہ عوالم و نظامات کی نامتناہی حد تک میرے تعلق کو وسیع کرتی جاتی ہے۔ اور ثانی الذکر کی ابتدا میرے غیر مرئی نفس یعنی خود میری اندرونی شخصیت سے ہوتی ہے، اور ایک ایسے عالم میں مجھ کو پہنچا دیتی ہے، جسکو حقیقی نامحدودیت حاصل ہے، لیکن جسکا پتہ صرف ہم سے چلتا ہے، اور جس کے ساتھ مجھ کو اپنا تعلق محض امکانی نہیں، بلکہ وجودی نظر آتا ہے۔ اول الذکر صورت میں ان گنت عوالم کا خیال، میری اہمیت کو ایک حیوانی مخلوق کی حیثیت سے، بے انتھا گھٹا دیتا ہے، یعنی یہ گمان ہوتا ہے، کہ اس خاک کے تیلے کو ہنگامی طور پر کسی طح قوت حیات مل گئی ہے اور بالآخر اسکو ہمارے سیارہ ارض کی اُسی مٹی میں مل جانا ہے، جس سے یہ بنا ہے۔ (گو یا میری ہستی عرصہ کائنات میں ایک ذرہ بے مقدار سے زیادہ

ترجمہ Critique of Practical Reason

لے دیکھو انتقاد عقل علی

(انگریزی) ایڈٹ - ۲۶ - نیز موازنہ کے لئے دیکھو جانٹ کی ”نظریۃ اخلاق“ Theory of

Morals کتاب سوم، باب ۱۲۔ اس میں مذہب و اخلاقیات کے تعلق پر پوری بحث

کی گئی ہے۔

نہیں ہے۔) بخلاف اس کے دوسرا خیال میرے مرتبہ کو یہ حقیقت ذمی عقل
 ہونے کے لیے انتہا اعلیٰ وارفع کر دیتا ہے، یہ عقل اخلاقی قانون کی ایک
 ایسی حیات کو میرے لئے بے نقاب کر دیتی ہے، جو حیوانیت کیا بلکہ سارے
 عالم محسوسات سے مستغنی و بے نیاز ہے، کم از کم اس منزل مقصود سے جو
 اس قانون نے میری ہستی کے لئے مقرر کی ہے یہی مستبظ ہوتا ہے، کیونکہ یہ
 منزل، حیات حیوانی کے محدود احوال و قیود سے ماوراء ہے، اور نامحدود کی سرحد
 تک پہنچاتی ہے۔ احترام کی یہی دو صورتیں ہیں، جو تنہا یا مل کر مذہبی پرستش و عبادت کی
 بنیاد ہیں۔ تنہا پہلی صورت سے وحدۃ الوجود یا الہ اوریت پیدا ہوتی ہے،
 تنہا دوسری صورت سے توحید یا مذہب انسانیّت وجود میں آتا ہے اور
 جب دونوں صورتیں مل جاتی ہیں تو زیادہ مکمل مذہب کا ظہور ہوتا ہے۔

۱۱۔ پہلا مذہب

لہذا احترام کی وہ پہلی صورت، جس میں نامحدود کی طلب
 ظہور کرتی ہے، فطرت (نیچر) کی بے پایاں وسعت و قوت
 کی پرستش ہے۔ اپنی ناقص و ابتدائی صورت میں اس مذہب کا خلاصہ یہ ہوتا
 ہے، کہ ”سب کچھ خدا ہے“ پرستش کی یہ صورت قدرتی طور پر اس وقت وجود
 میں آتی ہے، جب ہم کو عالم فطرت کی عظیم الشان عنصری قوتوں سے سامنا پڑتا
 ہے۔ ہم بے ساختہ لپکار اٹھتے ہیں، کہ انسان کی کیا بساط ہے، کہ اس کا مقابلہ مادہ
 کی نامحدود کائنات سے کیا جائے؟ یہ مادیت کا نقطہ نظر ہے، جس کو الحاد سے
 بہ مشکل ہی جدا کیا جاسکتا ہے۔ اور جو بہر حال ایک نہایت سطحی خیال ہے۔ جس
 نامحدود کی بنیاد و محض ناقصا ہی اجزا پر ہو، وہ بقول ہیکل کے بہت ہی بڑا نامحدود ہے۔
 کیونکہ اس قسم کی نامحدودیت کی طرح بھی محدودیت سے زیادہ تشفی بخش نہیں ہے۔ صرف یہ
 واقعہ کہ ہم ایک شے کی انتہا تک نہیں پہنچ سکتے، اس کی قیمت میں کوئی اضافہ
 نہیں کر سکتا۔ مثلاً خلا و محض ہمارے لئے کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ لیکن عمیق
 وحدۃ الوجود اس سطحی خیال سے مختلف شے ہے، اس کا ماحصل یہ نہیں ہے، کہ
 ”سب کچھ خدا ہے“ بلکہ یہ کہ خدا رب کچھ ہے۔ یعنی نامحدود دنیا ایک غیر حقیقی
 شے ہے اور اصلی اور انتہائی حقیقت وہ روحانی قوت ہے، جو اس دنیا کے

پس پردہ کام کر رہی ہے۔ اس خیال کو اسپنوزا نے "اخلاقیات" میں نہایت ہی زوردار طریقہ سے ترقی دی ہے۔ لیکن چونکہ اسکی بنیاد محدود کی طرف تھی، اسلئے یا تو اسکا خاتمہ محض لاشعے کو جیسا کہ بودھ مذہب کا نروان ہے، انتہائی حقیقت قرار دینے پر ہوتا ہے، یا کسی ایسی حقیقت کے اقرار پر جس کے متعلق کچھ نہیں جانا جاسکتا، کہ کیا ہے (جیسا کہ اسپنوزا کا ناممکن العلم ہے) لہذا بالآخر نامحدودیت کی یہ صورت بھی (عقلی و اخلاقی دونوں نقطہ نظر سے) اسی طرح غیر تشفی بخش ٹھرتی ہے، جس طرح کہ مذکورہ بالا نامتناہی اجزاء والی صورت تھی۔

۱۲۔ دوسرا مذہب | دوسرا مذہب مطلق الاقدار قانون اخلاق کی پرستش کا ہے۔ لیکن اس قانون کے قابل احترام ہونیکے لئے ضروری ہے، کہ یہ کسی خاص متعین صورت میں ہو۔ جبکی سب سے سادہ صورت ایک برترین واضح قانون کا تخیل ہے، جیسا کہ یہودیوں کے مذہب میں پایا جاتا ہے۔ مگر یہ تخیل اس لئے غیر تشفی بخش ثابت ہوتا ہے، کہ واضح قانون کی ذات کو اس شے سے، جس کے لئے قانون وضع کیا گیا ہے، خارج خیال کیا جاتا ہے۔ جس سے اس کی ایک گونہ محدودیت لازم آتی ہے، کیونکہ وہ اپنی ذات سے باہر وجود رکھنے والی ایک دنیا سے محدود ٹھرتا ہے، یہی وجہ ہے، کہ یہ خیال مافوقیت کی طرف لیجاتا ہے، جو نامحدود نروان کی طرح نامحدود اور من کا بھی عقیدہ رکھتی ہے۔ دوسرے طریقے اس دشواری سے مفرکے یہ ہیں کہ کل کی طرح (اصطفائی کے ساتھ یا تو یہ کہہ دیا جائے، کہ خدا سرے سے نامحدود ہے ہی نہیں، مگر اس سے ہم اس تشفی سے محروم ہو جاتے ہیں، جو صرف نامحدود سے

لے لیکن اسپنوزا کے نظریہ کا ایک دوسرا رخ یہی ہے، جو اس سے بھی زیادہ اہم و مخصوص ہے، اور جو اس کو اخلاق کے اس نقطہ نظر سے ملا دیتا ہے، جس کا ذکر اگلی فصل میں آتا ہے، یہی بودھ مذہب کی نسبت بھی کہا جاسکتا ہے۔

۱۳۔ جو بعینہ کل کا خیال ہے۔

سے ڈاکٹر ٹرنر نے اپنی کتاب "Riddles of the sphinxs" اس قسم کے خیال کو ترقی دی ہے

حاصل ہو سکتی ہے، بارہ، یہ شخصی خدا کے خیال کو چھوڑ کر اخلاقی نصب العین کے مجبور تقاضائی تحقق پر اکتفا کیا جائے۔ مفکر کی یہ دوسری صورت آکسٹ کا مسٹ کے قائم کردہ مذہب انسانیت میں نظر آتی ہے، جبکہ رو سے نوع انسان مرجع الجموع ایک ایسی جلیل القدر ہستی ہے، جو بے عقل و ناقابل فہم کائنات فطرت کے متضاد میلانات سے جنگ کرتی ہوئی، آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ لیکن اس قسم کے خیال کی (خواہ وہ کسی صورت میں کیوں نہ ہو) قدرتی کمزوری ہماری دنیا کی ناممکن التطبيق ثنویت ہے، اسکو مان کر شر کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی، نہ ہمارے پاس اس یقین و اطمینان کا کوئی ذریعہ رہ جاتا ہے، کہ بالآخر شر کو خیر سے مغلوب و مفتوح ہونا پڑے گا۔

۳۱۔ تیسرا مذہب | یہ اعلیٰ مرتبت صرف مسیحی مذہب کے لئے محفوظ تھی، کہ اس نے نامحدود کی مذکورہ بالا دو صورتوں کو کامل طور

پر ملا دیا۔ مسیحیت کا خدا عالم فطرت کی نامحدود قوت بھی ہے، اور اخلاقی نصب العین کا مبدع و منتحہ بھی۔ یہ مذہب انسان کو بتلاتا ہے، کہ اس کے باہر کی دنیا خود اسی کے اندر کی اخلاقی خواہشوں اور حوصلوں کی علی صورت ہے، یہ انسان کو یقین دلاتا ہے کہ «اخلاقیات چیزوں کی اصل فطرت یا طبیعت ہے» اور اس امر کا اذعان پیدا کرتا ہے، کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ جو کچھ موجود ہے وہ صائب ہے، بلکہ یہ کہنا چاہئے، کہ جو کچھ صائب ہے، وہ موجود ہے۔ «یعنی جیسا کہ کارلائ نے اسی کو یوں تعبیر کیا ہے، کہ «دنیا کی روح عادلانہ ہے» یعنی (قبول فلاطون کے) آخری حقیقت صرف «خیر» ہے۔ دوسرے مذاہب میں بھی فی الجملہ یہ حوصلہ افرا عقیدہ موجود ہے۔ لیکن مسیحیت نے اسکو نہایت ہی روشن و واضح طور پر بیان کیا ہے۔

۳۲۔ مذہب درتھم | بارہا دیکھا گیا ہے، کہ دنیا میں مذہبی ایمان و اعتقاد کے

تھوڑے ہی عرصہ بعد شک و بے اعتقادی کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ اسکی علت دریافت کرنا کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے۔ مذہبی تخیل، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، اسرار کائنات کی آخری تشریح و گرہ کشائی میں، علمی مدد سے آگے نکل جاتا ہے۔ اور تحقیق و استدلال کے صبر آزماء مراحل کا انتظار نہیں کر سکتا۔ لیکن بعد کو یہ چیزیں لامحالہ پیدا ہوتی ہیں، اور جب پیدا ہوتی ہیں تو نظر آتا ہے کہ مذہبی سچائی کو تو ہم کے فشر نے چھپا دیا ہے۔ دنیا کے مذاہب قوی التخیل و پر جوش طبائع کی آغوش اعتقاد میں جنم لیتے ہیں۔ بانیان مذہب نے مذہب کو تقریباً ہمیشہ صداقت و شاعری کا غیر منفک مجموعہ سمجھا ہے۔ بعد کو انہوں نے اس خلوط مجموعہ سے اصل صداقت کو شافہی جدا کر سکتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ شاعری کا نور مٹتی اور صداقت غائب ہو جاتی ہے۔ لطیف اور خوش آئند وجدان، مکلف و ناگوار عقیدہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور خوبصورت تصورات جو اس وجدان کے گرد جمع تھے، توہمات کا آسیب بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد جہاں کوئی حقیقی بصیرت رکھنے والا آدمی پیدا ہوا، ان توہمات کا پردہ چاک کر دیتا ہے، جس کے ساتھ مذہب کی ساری عمارت بے بنیاد نظر آنے لگتی ہے۔ دیوتا جن کے سامنے بڑے بڑے درویشوں اور شاعروں کا سر عبودیت فوق وینچودی کے ساتھ خم ہوتا تھا، وہ اب خالی نام ہی نام رہ جاتے ہیں، جن سے شاید صرف قسم میں لذت ملتی ہے۔

۱۵۔ مذہب کی اخلاقی اہمیت

لیکن مذہب کی اصلی روح، جو ہر نوع قائم رہتی ہے، وہ اخلاقی زندگی کی حقیقت کا اذعان ہے۔ اور یہی وہ اذعان ہے، جسکو حق بجانب ثابت کرنا مابعد الطبعیات کا کام ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ اسکا کام ہمارے اس یقین کو صحیح ثابت کرنا ہے کہ اخلاقی زندگی قابل اختیار ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ عملی نقطہ نظر سے اس ثبوت کی

لے یعنی ان کے معنی اضماع و تماشیل کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں، جو ان کے نزدیک معنی سے جدا نہیں کیجا سکتی۔ جیسا کہ اہل جبرین کہتے ہیں، کہ حقیقت ہمیشہ تخیل کے لباس میں نمودار ہوتی ہے۔ دیکھو ویلس کی «منطق ہیگیل» (طبع اول)، ص ۲۰۷ اور ۱۶۷ - ۱۶۸ -

ضرورت کا یہ مشکل ہی دعوئی کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ تو ایک ایسا یقین و اعتقاد ہے جس کو خود ہماری زندگی ناگزیرانہ طور پر اسی طرح مستلزم ہے، جس طرح کہ حکمت (سائنس) اس اعتقاد کو مستلزم ہے، کہ دنیا ایک قابل فہم و توجیہ نظام ہے۔ پروفیسر سٹین نے اپنے ایک معرکہ آرا مضمون و کیا زندگی قابل اختیار ہے؟ میں لکھا ہے، کہ ”یہ زندگی اگر کوئی حقیقی جنگ نہیں ہے، جس کی کامیابی سے دنیا کو کوئی ابدی فائدہ پہونچتا ہو، تو اسکی اہمیت ایک خانگی کپیل یا سوانگ سے زیادہ نہیں رہتی، جس کو آدمی جب جی چاہے چھوڑ دے سکتا ہے۔ لیکن واصل زندگی کی جنگ کو ہم ایک حقیقی جنگ محسوس کرتے ہیں“ پھر آخر میں اس سے نتیجہ نکالا ہے، کہ یہ مطالعہ واصل اعتقاد کا ہے۔ ”ہلے اعتقاد کر لو، کہ زندگی قابل اختیار ہے، پھر خود تمہارا اعتقاد ہی آدمی واقعہ پیدا کر دینگا۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس امر کا عقلی (سائنٹفک) ثبوت کہ تم اعتقاد میں حق سچا نسب ہو، قیامت دیا کسی ایسی منزل، جتنی تک پہونچنے سے پہلے جسکے لئے قیامت ایک مجازی تعبیر ہے، نہ ملے۔ لیکن جو لوگ آج اعتقاد و ہمت کے ساتھ زندگی کی جنگ لڑ رہے ہیں، وہ قیامت کے دن ان بزدلوں کو جو اس میدان جنگ میں آگے بڑھنے سے بھاگتے ہیں، انہی الفاظ سے خطاب کریں گے جو ہماری چہارم نے عظیم الشان فتح کے بعد پست ہمت کر لیکن کے لئے استعمال کئے تھے کہ ”پہاؤ کر لیکن! اب اپنے کو پھانسی دیدو، کہ ہم آ کر گویس میں لڑے اور تم وہاں نہ تھے“

لہذا اخلاقی زندگی کے اس معنی میں حقیقی ہونے کا یقین و اعتقاد مذہب کی اصلی جان ہے، اور بغیر اس قسم کے کسی اعتقاد کے اخلاقی زندگی قطعاً ناممکن ہے۔ انسان کی عقل حیات فکر کے تمام شعبوں میں ثبوت کا مطالبہ کرتی ہے، لیکن اس اخلاقی اعتقاد کا ثبوت صرف مابعد الطبیعیات ہی کے اندر مل سکتا ہے۔

۱۶۔ مابعد الطبیعیات اس سے ہم کو معلوم ہوا، کہ کس طرح علم اخلاقیات بذات خود نامکمل، اور مابعد الطبیعیات کا محتاج ہے۔ اخلاقیات پر کیا موقوف ایک مضنی کر کے تمام علوم، بلکہ تمام فنون پہنچی یہی صادق آتا ہے۔ کیونکہ تمام علوم کی بنیاد اس یقین پر ہے، کہ دنیا ایک قابل فہم

باب آخری

و توجیہ نظام ہے، اور یہ یقین بغیر مابعد الطبیعیاتی تحقیق کے صحیح نہیں ثابت ہو سکتا۔ علیٰ ہذا کام فنون لطیفہ، خصوصاً انکی اعلیٰ و سنجیدہ صورتوں کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے، کہ انکی بنیاد اس اذعان پر ہے کہ ”جو سن سچائی ہے“ یعنی حسین شے نفس موجود شے سے زیادہ حقیقی ہے۔ اسی طرح اخلاقی نقطہ نظر اس اذعان کو مستلزم ہے کہ خیر بہ نسبت شر کے زیادہ حقیقی ہے۔ یعنی اخلاقی نصب العین نوع انسان کے معمولی شعور کی دنیا سے زیادہ واقعیت رکھتا ہے۔ رہا یہ امر کہ مابعد الطبیعیاتی بحث و تحقیق سے اس اذعان کو کیونکر صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے تو اس میں پڑنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ممکن ہے، کہ اس تحقیق سے یہ ثابت ہو جیساکہ ”میکل کا خیال ہے، کہ ”جو شے واقعی ہے، وہ عقل ہے، اور جو عقلی ہے، وہ واقعی ہے“ یا بریٹلی کے خیال کے بموجب صرف یہ ثابت ہو سکے، کہ اخلاقی نقطہ نظر اپنے مقابل والے نقطہ نظر کی نسبت بلند تر و مرتبہ حقیقت ہے، یا ممکن ہے، کہ نہ یہ ثابت ہو، نہ وہ، بلکہ صرف لا ادریت بات لگے۔ بہر حال جو کچھ بھی ہو، لیکن یہ ایسے سوالات ہیں، جن کا جواب یہاں صرف حکمانہ طریقہ سے دیا جاسکتا تھا، لیکن ایسا جواب، عدم جواب سے بدتر ہے۔ یہاں صرف اتنا دکھانا دینا کافی تھا، کہ اخلاق کا انتہائی سوال کہاں پہنچتا ہے، اور اخلاقیات بحیثیت ایک جداگانہ علم کے بذات خود مکمل نہیں ہے۔

۱۔ جملہ اس موضوع کے مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں پر پوری واقفیت کے خواہشمند میں، انکو ذیل کی کتابوں کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ گرین کی ”مقدمہ، اخلاقیات، ٹیکر کی ”عناصر مابعد الطبیعیات“ اور ”مسئلہ کمر داس“ مور کی اصول اخلاقیات، ٹنڈال کی ”نظریہ خیر شے“ رچونز کی ”Idealism as a Practical Creed“ (تصوریت بحیثیت عملی مذہب کے)، اور ”The Working Faith of the Social Reformer“ (اجتماعی مصلح کا عملی عقیدہ)، میک کارٹ کی ”کونیات میکل“ اور ”Some Dogmas of Religion“ (بعض عقائد مذہب)، وائٹس کی ”خالق فلسفہ“ ”Philosophical Basis of Religion“ اور ”مذہب کی فلسفیانہ بنیاد“، اور پالسن کی ”مقدمہ فلسفہ“، لیکن مابعد الطبیعیات کی مہمات کتب یہ ہیں بریٹلی کی ”نظام حقیقت“، بسینٹ کی ”اصول انفرادیت اور قیمت“، ”Principle of Individuality and Value“ راکس کی ”The World and the Individual“ (دنیا اور افراد)، وارڈ کی ”فطرت اور لا ادریت“ اور ”Realm of ends.“ کیسٹ کی ”کینٹ کا فلسفہ انتہائی عام مباحث کیلئے میری کتاب ”خالق مابعد الطبیعیات“ (Outlines of Metaphysics.) بھی مفید ہوگی۔

ضمیمہ

ادبیات اخلاق

اس دوسری کتاب کا اصلی مقصود اساتذہ اخلاقیات کی اہم تصانیف کی طرف رہنمائی تھی۔ گوان تصانیف کے حوالے بہ کثرت اس کتاب میں دئے جا چکے ہیں، تاہم یہاں یکجائی طور پر ان کے متعلق چند عام باتیں بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، نیز یہ کہ کس ترتیب سے ان کا پڑھنا مفید ہوگا۔ اس ترتیب کا انحصار زیادہ تر تو ہر شخص کے ذاتی مذاق اور اس پر ہے کہ وہ کتنا وقت صرف کرنا چاہتا ہے۔ لیکن عمومی حیثیت سے، میں سمجھتا ہوں، کہ پہلے تل کی ”افادیت“ پڑھنی چاہئے، جو سب سے زیادہ سہل و دلچسپ ہونے کے ساتھ، لذت کے نقطہ نظر کا ایک عام عمدہ بیان ہے۔ اگر مناسب ہو تو عدالت والا آخری باب، پہلی مرتبہ پڑھنے میں چھوڑ دیا جائے۔ سبک کی ”مناجی اخلاقیات“ میں اس کتاب پر جو تنقید ہے، اس کا پڑھ لینا بھی بہتر ہوگا۔

کینٹ کے بعض حصوں کا بھی شروع ہی میں پڑھنا مناسب ہوگا۔ کیونکہ جدید فلسفہ کی طرح جدید اخلاقیات کا مرجع بھی زیادہ تر کینٹ ہی ہے۔ اس کی کتاب ”الطبیات اخلاق“ کی ابتدائی دو فصلیں (سکشن)، جو ایمپٹ کی کتاب کینٹ کا نظریہ اخلاقیات میں شامل ہیں، ان طلبہ کے لئے بھی نسبتاً آسان پڑیں گی جنہوں نے الطبیات یا مابعد الطبیات پر کوئی کتاب نہیں پڑھی ہے اور ان سے کینٹ کے عام نقطہ نظر کا ایک اچھا خاصا اندازہ ہو جائے گا۔ لیکن ان دو فصلوں کے علاوہ اس کے نظام اخلاقیات کے مزید مباحث کا سمجھنا اس وقت تک مشکل ہوگا جب تک کہ اس کے اصول مابعد الطبیات پر کچھ واقفیت

ضمیمہ

نہو لیجے جس شخص نے مل اور کینٹ کے عام اصول کو پوری طرح سمجھ لیا ہے وہ اخلاق کے افادہ و تصور سی نظامات کے بنیادی خیال سے کہنا چاہئے کہ خاصی طرح آگاہ ہو چکا ہے۔ باقی جو شخص افادیت و تصویریت کی موجودہ ترقیات سے زیادہ تفصیل کے ساتھ واقف ہونا چاہتا ہے، اُس کو سچوک کی ”مناہج اخلاقیات“ اور گرین کی ”مقدمۃ اخلاقیات“ پڑھنی چاہئے۔ ان دونوں میں گرین بوجہ اپنے بالبعد الطبعیاتی نقطہ نظر کے زیادہ عمیق الفہم ہے۔ میورہڈ کی ”عناصر اخلاقیات“ سے گرین کا استدلال سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

سچوک کی کتاب میں یہ خوبی ہے، کہ وہ نہ صرف موجودہ افادیت کے بہترین بیان پر مشتمل ہے، بلکہ وجدانیت کی بھی اُس میں بہترین تنقید کی گئی ہے۔ باقی وجدانیت کے بیان کے لئے، خود اس کے ایک قابل ماریٹون کی ”نظریات اخلاق“ Types of Ethical Theory کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن بتدی کے لئے اس کتاب کا مطالعہ ذرا پریشان کن ہوگا۔

ارتقاءیت کے نقطہ نظر سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں زیادہ اہم اسپنسر کی ”مبانی اخلاقیات“ اسٹفن کی ”حکمتہ اخلاقیہ“ اور الکرٹنڈر کی اخلاقی نظام و ترقی ہیں۔ یہ تینوں کتابیں اپنی اپنی جگہ پر خوب ہیں۔ لیکن مجھ کو ان میں سب سے زیادہ گہری الکرٹنڈر کی کتاب معلوم ہوتی ہے۔ اور شاید اسی بنا پر وہ ایک بتدی کو زیادہ مشکل محسوس ہو۔ ریسٹلی اسٹفن کی کتاب چونکہ ایک ادیب کے قلم سے

لے جو لوگ کینٹ کے نقطہ نظر سے زیادہ اچھی طرح واقف ہونا چاہتے ہیں، ان کو یہ دو کتابیں کینٹ کا فلسفہ اعتقادی سے کافی مدد ملیگی۔

اب یہ ”اصول اخلاقیات“ (Principles of Ethics) کا ایک حصہ ہے۔ سے ڈارون کی ”Descent of Man“ ”اصل الانسان“ کے باب ۵ کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کتاب میں اس موضوع پر جو بحث ہے، وہ نہایت معمولی اور سطحی ہے۔

نکلے ہے، اسلئے اپنی زبان کے لحاظ سے وہ نہایت صاف، اور زوردار ہے، اور غالباً نہایت دلچسپی کیساتھ پڑھی جائے گی۔ اسپنوز کی کتاب ایک مکمل نظام فکر کا جز ہے، اور اخلاقیات کو دیگر علوم کے ساتھ اس نے جطرح وابستہ کیا ہے، اُس کی بنا پر یہ کتاب خاص طور سے دلچسپ ہو گئی ہے، خصوصاً نوجوان طلبہ کے لئے۔ لیکن مجبوسٹیفن اور الکزنڈر کی کتابوں کے برابر یہ تشفی بخش نہیں نظر آتی۔

گو اس میں شک نہیں، کہ حال کی کھچی ہوئی کتابیں طلبہ کے لئے قدرۂ زیادہ دلچسپ ہوں گی، تاہم پرانی مہارت کتب کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ فلاطون کی ”جمہوریت“ اور ارسطو کی ”اخلاقیات“، آج بھی علم اخلاق کے سرمایہ میں متعدد حیثیات سے سب سے گراں بہا کتابیں ہیں اور مطالعہ کو جو اس علم میں گہری نظر پیدا کرنا چاہتا ہے، اولین فرصت میں ان کے پڑھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اسپنوز کی کتاب ”اخلاقیات“، نہایت ہی مشکل ہے، اور صرف اچھی طلبہ کی پوری طرح سمجھ میں آ سکتی ہے، جو مابعد الطبیعیات کا کافی مطالعہ کر چکے ہیں۔ بعینہ ہی حال

لے فلاطون اور ارسطو کے لئے بیدنکٹ کی ”سرفیق جمہوریت“ اور میور ہڈ کی ”Chapters from Aristotle's Ethics“ ”دو ابواب از اخلاقیات ارسطو“ کا

پڑھنا مفید ہوگا۔ نیز دیکھو نیلشپ اور اسٹیوارٹ کی شرحیں۔

اسے جو طالعہ اسپنوز کو پڑھنا چاہئے، اُن کو پرنسپل گیرڈ کی اس مختصر کتاب سے بہت مدد ملے گی، جو ”Blackwood's Philosophical Galassies“ میں چھپی ہے۔

اسے اسپنوز کو بحیثیت ایک خالص جیومی کے اور اس لحاظ سے کہ نصب العین اور غایت کے تحمیل کو اُس نے اپنے فلسفۂ اخلاق سے نکال دیا ہے، امکان اخلاقیات کا منکر کہا جاسکتا ہے۔ وہ اخلاقیات پر نصب العینی علم نہیں، بلکہ تاریخ طبعی کی حیثیت سے بحث کرتا ہے۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب سوم، فصل ۲، کا حاشیہ، لیکن بالآخر اسپنوز کو بھی انسانی زندگی کے لئے نصب العین یا غایت کا تحمیل اختیار ہی کرنا پڑا ہے۔ اس بحث کے لئے دیکھو پرنسپل گیرڈ کی حوالہ بالا کتاب

ہیگل کی "فلسفہ صواب" کا بھی ہے اس معرکہ آرا کتاب کا انگریزی میں جو ترجمہ کیا گیا ہے، غنیمت ہے۔ ہیگل کے نظام کے بعض اہم اجزاء اویٹوسی نے اپنی کتاب

Outlines of a Critical Theory of Ethics

"خاکہ اخلاقیات انتقادی" میں نہایت آسان اور دلچسپ طریقہ سے بیان کروئے ہیں۔ بریڈی کی "مباحث اخلاقیات" میں بھی ہیگل کے نقطہ نظر کی نمایندگی کی گئی ہے۔ لیکن افسوس کہ یہ دلچسپ ترین کتاب اب ملتی نہیں ہے۔ تاریخی اہمیت کی دوسری کتابیں جن کا پڑھنا طلبہ کے لئے خالی از فائدہ نہ ہوگا، حسب ذیل ہیں:-

Sermons and dissertations "مباحث و مواظ" بلر کی

کا مضمون، جو فضیلت کی ماہیت (Nature of Virtue) پر ہے۔

Treatise on Human nature concerning "ہیٹوم کی۔"

the Principles of Morals "فطرت انسانی، متعلق اصول اخلاق"

آدم اسمتھ کی نظریہ احساسات اخلاق، بتیم کی اصول اخلاق و قانون سازی

لیکن کی (De Augustis) کتاب، اور ہابز کی "Leviathon" سے

ان کے علاوہ اور بہت سی مفید کتابیں ہیں۔ مثلاً بلر کی "مسئلہ کردار" جو ایک

جہتہ رنگ کی غیر معمولی کتاب ہے۔ رشدال کی "نظریہ خیر و شر" سوری

کی "اخلاقیات فطرت"، "حیات اخلاق"، اور "موجودہ اخلاقیات"

Present Tendencies in Ethics. "مور کی" اصول اخلاقیات

نیز اس کی مختصر کتاب "اخلاقیات"، کلیفڈ کی خطبات و مقالات، میک "گارٹ

لے ہیگل کی "فلسفہ تاریخ" (یون سیریز کا ترجمہ) بھی نہایت دلچسپ کتاب ہے۔

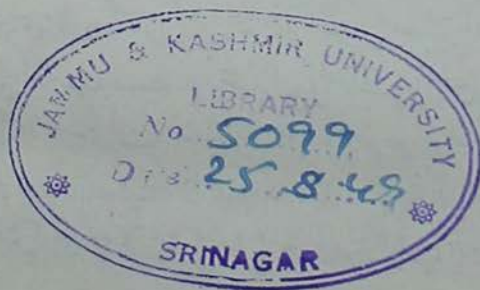
سے ہینٹ کی "مسیحی تمدن" بھی اسی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔

سے انگریزی زبان میں اخلاقیات کی جو بہت کتب ہیں، انہی ایک کافی حد تک مکمل فہرست بہ ترتیب

غرائب اخلاق، میورڈ نے اپنی کتاب "عناصر اخلاقیات" کے خاتمہ پر دیدی ہے۔

سے اس کتاب میں افادیت اور ارتقایت کے طلب کی جو تنقید کی گئی ہے، وہ نہایت ہی اعلیٰ ہے۔

کی کونیات ہیگل، بوئر کی "فلسفہ علمی"، ڈیوی وٹفٹس کی "اخلاقیات اور رائس
 کی "فلسفہ کا مذہبی پھلور Religious Aspect of Philosophy (تاریخ اخلاقیات میں سمجھ اور راجس کی مختصر تاریخوں اور فلسفہ کی عام تاریخوں) ذرا
 جائز، ہافڈنگ، وغیرہ کے علاوہ لیک کی تاریخ اخلاق یورپ، "اورسٹن
 کی "۱۲۱۸ عیسویں صدی کے انگریزی خیالات"، کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ اسٹن
 کی کتاب "انگریزی افادہ" English Utilitarians بھی نہایت
 ہی عمدہ کتاب ہے۔ آئی اورسی۔ ام ولیمس نے علی الترتیب افادیت اور
 ارتقائیت کی جو تشریح کی ہے، اسکا پڑھنا بھی مفید ہوگا۔ باقی اخلاقیات کے
 متعلق جو نئی کتابیں اور مضامین نکلتے رہتے ہیں، ان کے لئے "رسالہ" "سائنٹ"
 "فلوسوفیکل ریویو"، "بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات"، وغیرہ دیکھتے رہنا
 چاہئے۔ ڈاکٹر ہیٹنگز کی "اقاموس مذہب و اخلاقیات" میں علم اخلاق
 کے مباحث پر بہت کافی ذخیرہ ملے گا۔ خصوصیت کے ساتھ پروفیسر بوہلڈ کے
 مضمون "اخلاقیات" میں۔



فرہنگ

اصطلاحات

A

Appetite	اشتیہا۔
Authority	اقتدار، سند۔
Absolute	مطلق۔
Absoluteness	اطلاق۔
Absolutism	مطلقیت۔
Altruism	اخوانیت۔
Ascetic	متراض۔
Asceticism	متراضیت۔
Activity	فعلیت۔
Attainment	حصول۔
" Progressive	تدریجی حصول۔
" Catastrophic	فوری حصول۔

B

Beyond Good and Evil	ماورائے خیر و شر۔
Beautiful	جمیل۔
Blessedness	سعادت۔
Bliss	سکینہ، طمانیت

C

Character	سیرت
-----------	------

Consciousness	شعور -
Conscience	ضمیر -
Categorical	اطلاقی -
Cosmopolitan	همه وطن، همه وطنی -
Cosmopolitanism	همه وطنیت -
Civic	مدنی، عمرانی -
Casuists	کازستانی -
Casuistry	کازستانیت -
Cardinal Virtues	فضائل اصلی، اجابت فضائل -
Conversion	تبدیل مذہب -
Conscientiousness	ویانت داری -
Contemplation	تفکر -
Crime	جرم -
Courage	شجاعت -
Conduct	کردار -
Celibacy	تجرو، عزوبت -
Commandments	احکام، اوامر -
Desire	خواہش -
Duty	فرض -
Decision	عزمیت -
Deligence	محنت، جفاکشی -
Desirable	مستحسن، پسندیده، قابل خواہش -
Determinism	جبریت -
Determinists	جبریہ -
Discipline	قاعده یا قواعد

D

E

Evil	شر -
Ethics	اخلاقیات -
E-go	ایگو، انا -
E-goism	ایگوئیسم، انائیت -
End	غایت -
Evolutionists	ارتقائیه -
Evolutionism	ارتقائیت -
Environment	ماحول -
Ethos of a people	روایات قومی -
Ethnology	علم الاقوام، قومیات -
Ethology	علم السیرت -

F

Freedom of will	اختیار -
Formal	صوری -
Formalism	صوریست -
Fortitude	صبر، ثبات -
Fanatic	جو شمند -

G

Good	خیر، اچھا -
Good will	ارادہ خیر -
Golden age	عہد زرین -

H

Hedonists	لذتیہ
Hedonism	لذتیت -

Habit	عادت / ملکہ
Happiness	مسرت
Humanitarian	انسان دوست
Idea	تصور
Ideal	تصویری، نصب العین
Idealism	تصوریت
Idealists	تصوریہ
Intention	نیت
Imperative	امر
Intuition	وجدان
Intuitionists	وجدانیہ
Intuitionism	وجدانیت
Instinct	جلیت
Instinctive	جلی
Incompleteness	بے کمالی
Individual	انفرادی، فرد
Individualists	انفرادیہ
Individualism	انفرادیت
Infinite	نامحدود
Impulse	تہیج
Institutions	شعائر
Indifference	بے ہنگی
Judgment	حکم

Justice

عدالت -

Jurisprudence

اصول قانون -

L

Liberty

اختیار، حریت، آزادی -

Luxury

عیش پرستی، تعیش، سامان عیش -

M

Morals

اخلاق -

Moral Standard

معیار اخلاق -

Morality

اخلاقیّت -

Moralists

اخلاقیه -

Moral Sense

حسّ اخلاق -

Moral Corruption

فساد اخلاق -

Moral Syllogism

قیاس اخلاقی -

Moral Connoisseur

اخلاق شناس -

Motive

محرک -

Monastery

خانقاه -

Manicheism

مانویت -

N

Normative Science

معیاری علم -

Nihilists

عدمیه -

Nihilism

عدمیت -

Necessarians

ضروریّه، وجوبیه -

Necessitarianism

ضروریت، وجوبیت -

Nirvan

نردان -

O

Objective

واقعی خارجی -

» Right

صائب واقعی -

Obligation

واجب فرض -

P

Pursuit

طلب -

Property

ملکیت، جائیداد -

Practical Reason

عقل علمی -

Purpose

قصد، مقصد -

Pleasure

لذت -

Perfection

کمال -

Punishment

سزا -

Pleasant

خوشگوار، لذیذ -

Perseverance

استقلال، مواظبت -

Prudence

حزم، دانائی -

Philanthropist

خلایق دوست -

Philanthropism

خلایق دوستی -

Pathology

علم امراض -

Poedagogics

تعلیمیات -

Pain

الم -

Panthiest

وحدة الوجودی -

Pantniesm

واحدة الوجود -

Passion

جذبہ -

Pessimists

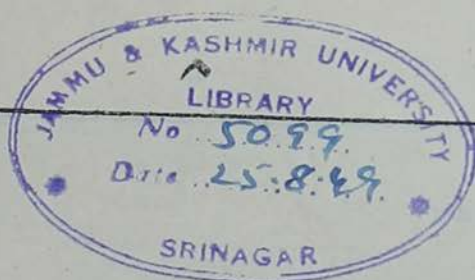
یاسیہ -

Pessimism

یاسیت -

R

Reason	عقل -
Responsibility	ذمہ داری -
Reflection	فکر، نظر -
Right	صائب، حق -
Realisation	تکمیل، تحقق -
Remorse	ندامت -
Repentance	توبہ -
Revolutionists	انقلابیہ -
Revolutionism	انقلابیت -
Reformation	اصلاح، تجدید -
Reward	انعام، جزا -
S	
Self	نفس، ذات -
Self Realisation	تکمیل نفس، تحقق ذات -
" Examination	محاسبہ نفس -
" Denial	انکار نفس -
Standard	معیار -
Sophists	سوفسطائیہ -
Sophism	سوفسطائیت -
Subjective	ذہنی، شخصی -
" Right	صائب، شخصی -
Summum Bonum	راس الفضائل -
Sanctions of Morality	محالیف اخلاقیہ -
Social	اجتماعی -
Social Unity	وحدت اجتماعی -
Sin	معصیت (گناہ) -
Superstition	توہم، وہم -
Satisfaction	تسفی -



Stoics

رواقیہ -

Stoicism

رواقیت -

Superman

فوق البشر -

T

Tribal Self

نفس قبائلی -

Teleology

غایت، غایتیت -

Temperance

عفت -

Transcendental Philosophy

فلسفہ ماورائیت -

Trauseendentalism

ماورائیت -

Transvaluation of Values

تجاووز عن القیمت

U

Utilitarian

افادی -

Utilitarianists

افادیہ -

Utilitarianism

افادیت -

Universe

عالم -

Unknowable

ناممکن العلم -

Utopia

یوٹوپیا -

V

Virtue

نیکی، فضیلت، (جمع فضائل)

Voluntary action

فعل ارادی -

Vice

بدی، رذیلیت (جمع رذائل)

W

Will

ارادہ -

Wish

مضی -

Want

احتیاج -

Wisdom

حکمت

The End

صحت نامہ علم اخلاق

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۶	آدمی کا	آدمی	۸۱	۵	سکات	سکات
۴۵	۱۳	کس طرح	کی طرح	۸۲	۳۳	حاکہ	خاکہ
۱۴۸	۷	کار لایل در سکن	کار لایل در سکن	۸۷	۱۱	الی	آئی
۳۰	۲۲	نشو و نما	نشو و نما	۹۳	۲۱	استعمال	استعمال
۳۲	۱۲	—	—	۹۵	۸	بسیر	جسیر
۳۸	۳۰	متعلق سے	تعلق سے	۱۰۷	۱	نشو و نما	نشو و نما
۳۵	۱۸	ااتا	لانا	۱۱۱	۱۹	دورخ ہیں	دورخ ہیں
۴۷	۱۰	ہو تمام	ہو تمام	۱۱۲	۳۳	کرتا ہے	کرتا ہے
—	۲۱	تا	یا	۱۳۰	۲۲	چونکہ	چونکہ
۴۸	۳۸	متحد	متحد	۱۴۳	۵	نئے تعلق	بے تعلق
—	۴	سیانی	مبانی	۱۴۵	۶	حسن و شعور	حسن و شعور
۵۱	۳۳	افادیت	افادیت	۱۴۸	۱۲	سوقطائیوں	سوقطائیوں
۶۲	۴	الارم	آلام	۱۴۹	۱۰	میرنیہ	میرنیہ
—	۱۱	صورتوں	صورتوں	۱۵۲	۲	بالس	بالس
۶۴	۱۴	دعوئہ نے	دعوئہ نے	—	۵	—	—
۷۲	۱۴	غایب	غایت	۱۵۳	۱۶	—	—
—	۱۹	یا مقصد	بامقصد	۱۵۵	۲۲	خدمت	خدمت
—	—	—	—	۱۵۷	۴	عیرانیوں	عیرانیوں
۷۸	۱۰	سکنا	سکنا	۱۵۹	۱۳	تغو	تغیر
—	۱۱	—	—	۱۶۲	۶	تفریقات	تفریقات
۸۰	۳۰	سکے	سکے	۱۵۷	۲۵	ہیلیاتی	ہیلیاتی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۶۲	۶	دیہ	یہ	۲۶۹	۶	ٹیلر	ٹلمر
۱۶۳	۱۳	عالم انواع	عام انواع	۲۶۹	۱۰	آمی	آومی
۱۷۷	۹	اسطح	اسیطح	۲۷۵	۱۷	پرنسپلس	پرنسپلس
۱۷۹	۲۵	الیغوی	الیغوی	۲۷۷	۲۷	ہونا	ہو
۱۸۰	۳۳	ما	خ	۲۷۷	۱۱	خیال	تخیل
۱۸۷	۷	لذتیں	لذتیں-x	۲۷۷	۹	ضمیر	ضمیر
۱۸۹	۷	یہی	بھی	۲۹۶	۸	ٹینس	ٹینس
۱۹۳	۲۲	سمجھ	سمجھ	۲۹۷	۱۰	گراں باز	گراں باز
۲۰۶	۱۹	ایٹھکس	ایٹھکس	۳۰۰	۲	کنوارا	کنوارا
۲۰۸	۱۰	تخل	تخل	۳۰۷	۲۰	جبل	جبل
۲۱۰	۱۷	میانی	میانی	۳۲۱	۱	فوائد	فوائد
۲۱۱	۲۰	لوارث	لوارث	۳۲۲	۱۷	افکار	افکار
۲۱۳	۱۸	وجس	جس	۳۲۵	۱۷	اصلاح	اصطلاح
۲۱۹	۲۲	اعراضات	اعراضات	۳۲۹	۲	نامحدود حقوق	نامحدود حقوق
۲۲۲	۲	نقطہ	نقطہ نظر	۳۳۲	۱۱	مزامت میں	مزامت میں
۲۲۳	۱۱	لیا	کیا	۳۳۳	۱۰	طول نے	طول نے
۲۲۷	۱۶	ارادہ خیر	ارادہ خیر	۳۳۷	۲۳	انایت	انایت
۲۲۹	۲۱	نے	کے	۳۴۶	۳	بے معنی	بے معنی
۲۳۰	۱۷	کامل انتظام	کامل النظام	۳۵۳	۲	ہمیشہ	ہمیشہ
۲۳۵	۵	اچڑ	رچڑ	۳۵۸	۶	پکڑا جائے	پکڑا جائے
۲۴۵	۷	خارج بالذات	خارج یا کذات	۳۷۲	۲۰	تناقص	تناقص
۲۴۷	۲۰	باب ۳۹۱	باب ۳۹۱	۳۸۸	۱۵	فاروے	فاروے
۲۴۸	۳	امک	الک	۳۹۹	۲۵	شکر	شکر
				۴۰۵	۶	باجد	باجد